

ÉTUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MÉDITERRANÉENS

25

Nr. Bibliothèque Nationale
ISSN 1269 - 1720

Envoyer la correspondance à l'adresse suivante :
Paul H. Stahl - 52, rue du Cardinal Lemoine ; 750054 Paris
Laboratoire d'Anthropologie Sociale

Le volume ne se vend pas ; il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement

L'illustration de la couverture :
L'île de Patmos (photo P. H. Stahl - 1972)

ÉTUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MÉDITERRANÉENS
25

Sous la rédaction de
PAUL H. STAHL

PARIS, 2002

PROPHÉTIES DU XX-e SIÈCLE

par le Captain Cap

Monsieur Alphonse Allais m'envoie la lettre savante du Captain Cap; écrite à la fin de la deuxième guerre mondiale, elle met en lumière le niveau du savoir prophétique des politiciens et des sociologues. Je la résume, ses affirmations pourront servir au 3-e millénaire.

La guerre.
Après cette guerre, il n'y aura plus jamais une autre.
Les armes de destruction sont si terribles qu'elles empêcheront les guerres.
Les justes ont vaincu, ils sont purs, ils n'abuseront pas de leur pouvoir.
Les opprimés du passé ne feront jamais subir aux autres ce qu'ils ont subi eux-mêmes.
Il faut s'armer jusqu'aux dents, mais seulement pour la paix.

O. N. U.
Avec ONU les nations deviendront égales.
Les pays pauvres rejoindront les pays riches.
La démocratie vaincra partout.
On fera voter les affamés et les analphabètes pour installer la démocratie.
On construira la Cité Idéale, le communisme gagnera partout.

La religion.
La religion s'effacera et disparaîtra, les barbus du passé l'avaient déjà annoncé.
On aura le droit de tuer au nom de Dieu.
Il n'y aura qu'une seule vraie religion, la mienne.

Le racisme.
Le racisme disparaîtra.
Le racisme est l'apanage des blancs.
L'appartenance raciale n'aura plus aucune importance.
Les races seront égales ; les Chinois aussi ?

La hiérarchie des crimes.
On doit tuer pour le bonheur de l'humanité ceux qui ne vous ressemblent pas.
Les victimes des rouges, éliminées au nom d'une belle théorie, sont acceptables.
Les crimes des noirs sont des crimes contre l'humanité, ceux des rouges, des faiblesses pardonnables.
La torture disparaîtra, on organisera une commission contre : contre qui ?

P.S. Il y aura du café pour tous.

*

***Cryptoskepsis** : Se seraient-ils trompés sur toute la ligne ? naïfs ? hypocrites ?*

SOMMAIRE

*

« VITORE » OU L'ESPRIT DE LA MAISON
La construction symbolique de la famille et de la parenté chez les Arvanites d'Attique (Grèce) [1]

Eleftherios P. Alexakis

Depuis quelques années, on a enregistré un progrès considérable dans l'étude symbolique des institutions sociales. On sait désormais que les structures et les institutions sociales ne sont pas porteuses de sens ni de messages. C'est aux symboles qu'est dévolu ce rôle (Cohen 1989). Autrement dit, les symboles peuvent exprimer des notions abstraites, des institutions, des groupes sociaux (la communauté, le lignage, la famille, etc.). Aussi l'intérêt des anthropologues et des ethnologues s'est-il tourné vers l'étude des symboles, en corrélation avec les institutions et les structures sociales. Ajoutons que l'étude du symbolisme est d'autant plus nécessaire que le système social et culturel (symbolique) d'un peuple constitue un tout indivisible et solidement articulé (Duncan 1968 ; Geertz 1973).

L'étude des symboles et du rituel doit beaucoup à l'analyse structuraliste et sémiologique actuelles. Une méthode indispensable du fait que les symboles fonctionnent souvent au niveau inconscient et sont habituellement inintelligibles, y compris pour ceux qui en sont eux-mêmes les porteurs (Rossi 1973, 1983 : passim). L'approche structuraliste comparative des symboles dans un système culturel global permet de rendre conscientes un certain nombre de significations cachées et de repérer l'idéologie dominante de la société.

Or, l'étude des symboles s'avère plus utile encore, lorsque coexistent dans une même région plusieurs cultures ou sous-systèmes culturels, susceptibles de différer uniquement au niveau de leurs symbolismes, tout en présentant par ailleurs de nombreux traits communs (structures de la parenté, de la famille, etc.). Dans le cas qui nous occupe ici, la présente étude devrait nous aider à saisir l'articulation culture-société, et plus particulièrement le fonctionnement de la parenté en tant que système idéologique particulier (cf. Schneider 1972).

J'ai choisi de cibler mon analyse sur les paysans arvanites d'Attique pour deux raisons. D'abord, parce que jusqu'à une date récente, ils étaient bilingues : nous avons, en effet, affaire à une population qui, en dehors du grec, parlait l'arvanite, un idiome albanais.[2] Ensuite, parce que sera l'occasion de mettre à l'épreuve, puis de confirmer ou d'infirmer la thèse selon laquelle les Arvanites du Nord de l'Attique sont davantage en relation avec les Arvanites de Béotie et constituent un flux migratoire venu du Nord, contrairement aux Arvanites du reste de l'Attique qui, pense-t-on, seraient arrivés par le Péloponnèse (cf. Hatzisotiriou et Philippou 1989). Le présent travail mettra en lumière les différences qui les séparent, également au niveau des symboles essentiels.

Avant d'entrer dans le vif de mon sujet, je voudrais apporter quelques éléments d'information concernant l'économie et l'organisation sociale de la région étudiée.[3] Avant 1950, les habitants des villages de l'Attique, à l'exception de ceux de Vilia et des villages

de l'ex-municipalité de Marathon (Grammatiko, Varnava, Kapandriti) qui, jusqu'à une date récente, pratiquaient essentiellement l'élevage semi-nomade transhumant (notamment l'élevage de caprins), étaient exclusivement des agriculteurs, cultivateurs de céréales. La culture était pratiquée sur deux ou trois zones, selon le principe de la jachère. La zone laissée en jachère chaque année servait de pâturage. Dans certains villages (Vilia, Mandra, Kouvaras, etc.), pour subvenir à leurs besoins, les habitants s'adonnaient dans une large mesure également à la collecte de la résine, ce qui les conduisait jusqu'en Chalcidique, voire à l'île de Thasos (Alexakis 1988 ; Oekonomou 1991).

Avant 1930, dans la plaine de l'Attique principalement, on comptait un nombre relativement élevé de *çiftliqe* ou grands domaines et de nombreuses terres monastiques.[4] Ce qui implique, du point de vue de la structure sociale, une stratification poussée avec des propriétaires terriens, des fermiers (métayers), etc. Ces domaines furent expropriés entre 1870 et 1930, du fait de la réforme agraire. Néanmoins, dans la plupart des villages de plaine, la structure sociale se présente encore jusqu'à aujourd'hui sous la forme d'une pyramide, du fait des différences de taille des exploitations dont disposaient les cultivateurs, même après la réforme agraire. A l'inverse, dans les villages de semi-montagne, la structure sociale présentait un caractère plus égalitaire jusqu'à ces dernières années.

L'unité de production fondamentale était la famille sous ses diverses formes, nucléaire, multinucléaire ou souche. Toutefois, des collaborations intervenaient entre parents ou voisins, voire avec des étrangers : c'était les fameux « *dhanika*» (ou *hua*). La famille multinucléaire était soit patrilatérale, soit bilatérale. Il arrivait parfois qu'outre les frères mariés, la maison abrite également une soeur mariée, ce phénomène s'observant dans les villages de plaine et dans des familles possédant de plus grands domaines (Alexakis 1993). En revanche, dans les villages de semi-montagne (Vilia, Varnava, Grammatiko, etc.), la famille multinucléaire avait un caractère patrilatéral (patriarcal) plus prononcé (cf. la transmission de la tombe familiale au fils dernier né, etc.).

Le *soj* (pluriel *soje*) et la *farë* (pluriel *fara*) constituaient d'autres groupes de parenté. Dans les villages de plaine, les *soje* avaient un caractère bilatéral plus marqué. Ils comprenaient tous les parents, descendants d'un ancêtre connu, remontant à deux ou trois générations avant, le point de départ étant le membre le plus âgé du groupe. Plus particulièrement dans ces villages, un *soj* était constitué par un noyau agnatique de cinq à sept générations, susceptible d'inclure également les enfants de la soeur, de la fille, ou les descendants d'au moins deux chaînons féminins consécutifs. A l'inverse, dans les villages d'éleveurs de semi-montagne, les *soje* présentaient une structure patrilinéaire plus marquée, sans que l'on puisse pour autant les qualifier aujourd'hui de complètement patrilinéaires. Les *soje* étaient connus par les surnoms (sobriquets) ou les noms de baptême de leurs fondateurs, avec différentes combinaisons. En règle générale, c'étaient les fils qui héritaient des patronymes, mais il arrivait parfois que ce soit les gendres, notamment les *sogambronj* (le *sogambro* étant le gendre qui vient s'installer dans la maison de son beau-père).

Quant aux *fara*, elles correspondent aux noms de famille. Le *soj* tout comme la *farë*, était disséminé à la fois dans le village et dans d'autres villages voisins, du fait que le

mariage était souvent néolocal : c'est-à-dire que le jeune couple s'installait dans une maison distincte de celle des parents des deux époux, à proximité de la maison des parents de l'un des deux époux, mais le plus souvent près du père du marié. Dans les villages de plaine, la pratique la plus courante était que l'époux construise une maison à ses frais, sur un terrain apporté par son épouse.

Dans les villages de plaine, les filles recevaient fréquemment des terrains à bâtir comme dot et, relativement souvent, des maisons, les terres constituant une partie indispensable de la dot (*paljë, prikë*). Dans les villages de semi-montagne, la dot comprenait habituellement de l'argent, des bêtes et plus rarement des terres. Dans tous les villages, les filles recevaient de surcroît l'habillement indispensable (*linjatë, armatë*) et le marié ou ses parents faisaient à la mariée une « donation prénuptiale », connue sous le nom de « *ergjëntëtë* » ou « *ergjëndari* ». Aucun cas de « prix de la fiancée », réel ou symbolique, n'est attesté (Alexakis 1988). Dans les villages de plaine, les *fara* étaient endogamiques, et les *soje* exogamiques, du moins jusqu'au huitième degré de parenté (cousins au 3^e degré). Dans les villages de semi-montagne, l'endogamie apparaît très tôt, y compris au sein des *soje*, autrement dit aux sixième et huitième degrés de parenté (cousins issus de germains et au troisième degré).[5]

Aujourd'hui, les choses ont considérablement évolué, s'agissant de l'économie et de l'urbanisation de la population. On assiste à un recul de la culture céréalière extensive et à une intensification de l'agriculture. La culture de l'olivier, de la vigne et l'horticulture s'est développée partout où il y avait de l'eau. La jachère a été abandonnée au profit de l'assolement. L'élevage en troupeau s'est considérablement réduit. Du fait de la politique de lotissement, on observe en outre une nette augmentation de la valeur de la terre, notamment en Mésogée et sur le littoral.

Ces dernières années, le caractère nucléraire et uxorilocal ou matrilocal de la famille s'est accentué. Sinon, le système de parenté n'a pas fait l'objet de changements notables. Il demeure bilatéral, avec des graduations différentes quant à l'inflexion patrilinéaire, les *soje* et les *fara* se maintenant sous leur forme ancienne (ramification, etc.). On a enregistré une certain assouplissement dans l'exogamie du *soj* et aujourd'hui, des mariages à des degrés de parenté plus proches sont plus souvent possibles, par exemple entre cousins au troisième ou second degré, y compris dans les villages de plaines.

*

Chez les Arvanites d'Attique, comme du reste chez les hellénophones de la région, on rencontre une foule d'esprits féminins ; toutefois, les Arvanites se démarquent de la population hellénophone de la région, ainsi que des autres régions de Grèce, par leur croyance - à quelques différences locales minimes près- en un esprit féminin de la maison - ou « fantôme », comme ils disent - et auquel il donnent le nom de « Vitore ».[6] La *Vitore* est considérée comme le bon génie de la maison, au sens large. Elle est supposée protéger la maison, veiller sur elle, la nettoyer, comme le ferait une bonne maîtresse de maison et on se la représente sous les traits d'une belle femme, âgée, entre deux âges ou jeune, aux cheveux noirs, grande et svelte. La *Vitore* est supposée fréquenter le toit, l'âtre, les

étagères, la cuve du pressoir, le cellier de la maison où l'on stocke l'huile, le vin et les autres biens (*venimata* ou grains). On pense qu'elle est éternelle et habite dans la maison des aïeux. C'est la raison pour laquelle, même si l'on construit une maison neuve, on ne démolit pas la maison des aïeux que ceux-ci continuent d'habiter jusqu'à la fin de leur vie. Et s'il avère obligatoire de raser cette habitation, on y prélève une pierre que l'on remploie dans la nouvelle construction. Ces conceptions expriment, entre autres, l'idée de la continuité de la famille et de la maison.

La *Vitore* est supposée favoriser la découverte de trésors, garder la fortune de la maison et apporter la richesse et le bonheur. Notons ainsi que, dans la plupart des villages de la Mésogée et de l'Attique centrale, lorsque l'huile déborde de la jarre ou le vin du tonneau, c'est, croit-on, que « la Vitore est venue à la maison » (*erdhi vitorea nde shtëpi*). Dans toute l'Attique, où chaque maison de maîtres est censée avoir sa *Vitore*, on considère que « si la Vitore quitte la maison, les moutons et les vaches se perdent, la richesse disparaît et la famille s'appauvrit en membres mâles. »

La *Vitore* est également susceptible de se métamorphoser, son principal avatar étant le « serpent de la maison » (*gjarpëri i shtëpise*). Chez les Arvanites du centre, du nord-ouest et du sud-est de l'Attique, ce serpent est également appelé *Vitore* et considéré comme une créature femelle : c'est du moins ce qui découle à la fois de propos de nos informateurs et de diverses légendes. Je voudrais citer à cet égard une anecdote que l'on m'a rapportée à Kératéa : « Dans la maison de mon père, un serpent avait accouché et avait des bébés serpents. C'était une vieille maison avec une voûte. Les enfants allèrent prendre les petits serpents et les déposèrent dans un autre endroit. Le serpent se fâcha et cracha dans la cruche à eau. Il y versa du poison parce qu'on lui avait pris ses bébés serpents. Mais il retrouva ses petits serpents et il alla s'enrouler autour de la cruche à eau, il la brisa et l'eau avec le poison se renversa. » Pour déterminer le sexe du serpent, d'autres informateurs se fondent sur une conception prévalant chez les habitants et selon laquelle il est éternel. Ils croient en outre qu'il s'agit d'un serpent âgé et se le représentent fréquemment, avec une ou deux cornes sur la tête.[7]

Les habitants de certains villages rattachent ce serpent à la couleuvre (*dragoljé*, dans l'idiome local, autrement dit : dragon femelle) qui chasse et mange les souris. C'est, dit-on, un « serpent qui nettoie » et sans venin.[8] Dans d'autres villages, les habitants ne sont pas en mesure de préciser à quelle espèce appartient le serpent. Toutefois, de nombreux informateurs déclarent que c'est un animal paisible, inoffensif, encore que venimeux et dangereux pour celui qui s'aviserait de le déranger. On pense qu'il ne craint pas les maîtres de maison mais qu'il ne commet pas pour autant de dégâts. Citons encore ces deux cas : le premier, observé à Ménidi, où un éleveur avait dans sa maison des serpents qu'il nourrissait avec du lait, ce qui lui avait valu le surnom de *Gjarbëri* (ou l'Homme au Serpent) ; et le second, à Ano Liossia où, il y a une quinzaine d'années, un dénommé Ts. Avait chez lui un serpent de cette espèce que, non seulement, il nourrissait avec du lait mais qu'il emmenait souvent avec lui dans sa voiture. C'est, disait-il, « la Vitore de la maison ». Ce type de conduite s'inscrit dans le système plus vaste de croyances et de pratiques des habitants sur « la bonne fortune de la maison » : on considère que garder un serpent chez soi est un « porte-bonheur » pour la maison.[9]

Dans certains villages, on pense que la *Vitore* se présente également sous la forme d'un oiseau, éventuellement un oiseau de proie.[10] Tel est principalement le cas dans les villages de l'ex-municipalité d'Acharnès (notamment à Ménidi), l'ex-municipalité de Kékropia (notamment à Liopési) et dans l'ex-municipalité de Lavrion et de Thorikion (Kalyvia).

A noter que, parallèlement à la croyance dans une *Vitore* surnaturelle, il arrive qu'on désigne par ce nom la grand-mère de la maison qui « réveille tout le monde le matin » (autrement dit les membres de la famille pour qu'ils partent au travail) et que les grands-pères appellent souvent cette femme âgée *Vitore*, en manière de plaisanterie. Si l'on compare la grand-mère à *Vitore*, c'est parce que l'on considère que c'est elle qui perpétue la tradition et accroît la richesse de la famille. On appelle également *Vitore*, par métaphore, la fille la plus débrouillarde de la famille, celle qui recevra les meilleures terres et qui, une fois mariée, restera à la maison avec ses frères mariés pour soigner ses parents dans leur vieillesse. D'autres encore appellent *Vitore* la fille non mariée (vieille fille) qui restera à la maison, et ont cette formule : « elle est restée comme la Vitore de la maison »(*umbet Vitorea e shtëpisë*). Dans les villages de Mésogée, la dénomination de Vitora s'applique également à une femme qui possède des qualités de chef et qui exerce un certain ascendant sur les autres : « Ma parole, mais tu es une Vitore pour rassembler les gens ici ? »(*çe je vitore çe mbjiath gjitonetë këtu ?*)[11]

Il arrive qu'on assimile la *Vitore* à un homme qui a la chance avec lui : ainsi, à Ano Liossia, un de mes informateurs m'a rapporté que, lorsqu'il allait dans un magasin, le propriétaire lui disait : « Content de te voir, ma Vitore », parce que sa visite lui portait chance (*kalo podhariko*), ou faisait marcher les affaires (*kalo çefté*).

Un informateur âgé, originaire de Kalyvia en Mésogée, voulant m'expliquer ce que l'on entend exactement par *Vitore*, a souligné la parenté avec ce que l'on appelle aujourd'hui « une mascotte ». On peut donc déduire de toutes ces considérations que *Vitore* est simultanément une entité (la bonne étoile, la personne qui porte chance, le porte-bonheur) et une présence matérielle ou physique (homme, animal, etc.). Nous avons donc affaire à une médiation entre culture et nature et animal et homme. La croyance en *Vitore* en général nous ramène à des conceptions de nombreux peuples concernant une puissance naturelle, animale ou surnaturelle diffuse, susceptible de recevoir diverses dénominations et de prendre de multiples formes, telles que *mana*, *orenda*, *wakan*, etc. (Mauss 1990 : 206-225). Ici, son influence se limite au sein de la famille sous sa forme la plus large (maison).

La croyance en une *Vitore* protectrice de la maison, mettant l'accent, suivant les cas, sur la figure féminine, le serpent ou l'oiseau, est répandue, grosso modo, dans toute l'Attique, à l'exception de l'ex-municipalité de Marathon. Dans certains villages, toutefois, cet esprit apparaît également dans des endroits autres que la maison. Ainsi, à Ménidi, on croit qu'en dehors de la Vitora de la maison, il existe une *Vitore* de la fontaine (Karavou).[12] Autrement dit, il s'opère un amalgame avec les fées ou *zera*, et cela, s'agissant non seulement de l'espace mais également des autres corrélations (chance, bonheur, richesse, etc.).[13] Ailleurs, *Vitore* est identifiée à la Moire qui « écrit » le destin du nouveau-né[14], ce qui s'explique dans la mesure où *Vitore* est généralement considérée

comme « la bonne fortune de la maison » et « la bonne fortune de l'homme », comme nous aurons l'occasion de le voir ci-après.

En Attique du nord-est, région qui correspond à l'ex-municipalité de Marathon, comme je l'ai mentionné, on a de *Vitore* une conception tout à fait différente. *Vitore* n'a, là-bas, qu'une relation indirecte avec la maison. Elle est davantage liée à la bonne fortune ou à la destinée de l'individu, mais sans revêtir pour autant de forme bien définie. Elle peut prendre l'aspect d'une femme ou d'un animal (principalement d'un oiseau), sa caractéristique principale étant son lien avec la mort. Les habitants de la région croient que lorsqu'ils entendent son cri, ses pleurs ou quelque bruit étrange et inexpliqué, c'est que quelqu'un va mourir. Ainsi, dans le village de Marathonas, on m'a rapporté un cas où le maître de maison avait entendu une agitation insolite chez les jeunes coqs du poulailler. Il alla voir mais ne remarqua rien. Deux jours plus tard, son frère dont la maison jouxtait la sienne, mourut. Ces mêmes habitants disent que Vitora est « le guide de l'homme » (autrement dit le protecteur de la personne) et que l'entendre est signe d'un malheur imminent.

Dans d'autres villages de l'ex-municipalité de Marathon, on dit que lorsque la *Vitore*, autrement dit la bonne fortune, s'en va ou abandonne l'homme, il meurt : celle-ci est donc indirectement liée à la force vitale ou à l'âme de l'homme. Ce qui nous amène à conclure qu'il s'est produit un amalgame avec d'autres esprits ou créatures, telles que la chouette ou la *gjirorë* (nom d'oiseau en arvanite), etc.[15] Ainsi, dans les villages de Grammatiko et de Kapandriti (ex-municipalité de Marathon), nombreux sont ceux qui rattachent *Vitore* au *shtriglo,* dit encore *shtriglopuli* ou *thanatopuli* (espèce d'oiseau, littéralement « au cri perçant » ou « annonciateur de mort »)[16]. Dans le village de Mazi (Polydendro) (ex-municipalité de Marathon), Vitora, le *shtriglo*.et la *gjirorë*, qu'ils s'identifient ou non, sont liés à la mort. Ces conceptions, attestées également dans certains villages de Béotie (Blum et Blum 1970 : passim), suggèrent donc un lien plus étroit entre l'Attique du nord est et cette région (cf. aussi plus généralement Sérémétaki 1994 : 70-75)[17].

A noter que les Arvanites des villages de la région de Marathon croient au « serpent de la maison » (*gjarpëri i shtëpisë*), mais sans le nommer Vitora ni le rattacher à une quelconque figure féminine : tantôt, ils le voient comme un être mâle et tantôt, ils sont dans l'incapacité de déterminer son sexe. Néanmoins, ils le considèrent eux aussi comme un « guide », autrement dit un protecteur de la maison ou du parc à moutons et ne lui font pas de mal, de peur d'entraîner un grand malheur pour la famille (un décès par exemple), ou pour le troupeau (perte de bêtes, etc.).

En général, le « serpent de la maison » est jugé utile, parce qu'il chasse les souris qui mangent le blé dans les remises (appelées *abaria*). On peut en déduire que le « serpent de la maison » est considéré comme un bon présage, surtout pour les paysans. Du reste, nos informateurs déclarent souvent qu'«il est l'ami du cultivateur et que, là où il y a un serpent, il n'y a pas de souris ». Le fait que les éleveurs arvanites respectent le « serpent de la maison » et l'entourent de prévenances s'explique par la tradition, ceux-ci descendant vraisemblablement d'agriculteurs.

*

La conception qu'ont les Arvanites d'Attique de *Vitore* pose de nombreuses questions d'ordre à la fois historique, culturel et ethnologique : quel rapport y a-t-il entre cet esprit et la forme de la famille, la structure et l'idéologie de la parenté ? A mon sens, pour pouvoir interpréter ce symbole, une comparaison avec des populations d'autres régions du monde grec au sens large et un rapide retour en arrière s'imposent. Autrement dit, on ne pourra le comprendre qu'en procédant à une étude synchronique et diachronique des diverses formes qu'il revêt, et en envisageant sa corrélation avec l'organisation de la famille et de la parenté des populations chez qui nous le rencontrons.

Dans une société qui privilégie considérablement le rôle de la femme ou de la mère dans la famille, on pourrait s'attendre à trouver des symboles correspondants, autrement dit des esprits féminins et des divinités féminines (cf. Kluckhohn 1966 : 257). Or, les choses ne sont pas aussi simples. Les Arvanites avaient une organisation patriarcale plus stricte, lorsqu'ils se sont installés en Attique, à preuve, le type d'organisation patriarcale que nous rencontrons aujourd'hui encore dans le sud de l'Albanie (Epire du Nord), chez les Albanais (par ce terme j'entends toujours les Shqiptars d'Albanie), ainsi que chez les Grecs de la région. C'est du reste encore le cas aujourd'hui dans les villages de semi-montagne d'Attique, dont les habitants étaient jusqu'à une date récente des éleveurs. Néanmoins, à Vilia et à Kriékouki, *Vitore*, telle que je l'ai décrite (serpent femelle-figure féminine) est aussi attestée, ce qui pourrait suggérer que les Arvanites de ces deux villages ont un lien plus étroit (peut-être du fait de leur origine) avec les Arvanites de l'Attique du centre. Mais pourquoi n'est-ce pas alors également le cas dans les villages de l'ex-municipalité de Marathon ?

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas en Attique que la croyance des Arvanites en *Vitore* s'est développée, puisqu'elle existait déjà dans leur pays d'origine. En comparant les conceptions ci-dessus évoquées avec des conceptions analogues prévalant en Epire du Nord et en Albanie, on constate qu'il n'existe pas de différences notables. La *Vitore*, sous la forme d'un serpent, ou plus rarement d'un oiseau, se rencontre dans toute l'Albanie méridionale et en partie en Albanie centrale (Lambertz 1922 : 39 ; Tirtja 1980 : 68). Ainsi, Christoforidis, dans son dictionnaire albano-grec propose comme définitions à l'entrée Vitora : a) la bonne fortune, la destinée. b) un serpent mythique aux cornes d'or qui donne naissance à des ducats d'or.

Toutefois, il semblerait qu'en Albanie, à quelques exceptions près, la *Vitore*, sous la forme d'un serpent ou d'un oiseau, se distingue sur certains points de la *Vitore*, figure féminine. Ainsi, à Elbasan, la *Vitore* apparaît sous une forme entièrement profane. Là-bas, on appelle *Vitore* la femme qui a eu beaucoup d'enfants ou encore la femme belle, habile et travailleuse, autrement dit la parfaite maîtresse de maison. Dans d'autres régions d'Albanie méridionale, comme du reste en Attique, c'est la vieille vénérable, veillant sur la maison, qui reçoit ce nom. Ainsi, lorsqu'une femme âgée meurt, la parenté en deuil déclare à ceux qui viennent présenter leurs condoléances : « C'était la Vitore de la maison » (Lambertz 1922 : 39 ; cf. également Politis 1904B : 1077)[18]. A noter que l'Albanie méridionale qui comprend l'Epire du Nord est la région où est implanté l'un des plus importants groupes tribaux de Tosques, qui ont été le plus influencés par les Grecs. Et que c'est précisément de cette région que sont issus les Arvanites venus s'installer en Attique.

On retrouve en Albanie des conceptions analogues concernant l'esprit de la maison, sous sa forme humaine, encore que celui-ci reçoive un nom différent et prenne l'apparence d'une vieille femme aux cheveux blancs, assise devant l'âtre et filant. Généralement appelée la « mère du foyer » (*mëmë e vatrës*), elle présente maints traits communs avec la *Vitore* d'Attique telle que nous l'avons décrite. La croyance en la « mère du foyer » est répandue sous diverses dénominations dans toute l'Albanie (Tirtja 1980 : 63). Elle est également attestée dans certaines régions d'Epire, par ex. dans le village hellénophone de Pogoni, comme l'indique le nom de *mana* -mère- donné à la pièce où se trouve le foyer.

La grande différence est donc que, dans la plupart des villages de l'Attique, les deux formes revêtues par *Vitore*, le serpent et la « mère du foyer », ont fusionné pour former une entité unique. Dans ce système, la substance féminine (maternelle), le serpent et le foyer se confondent[19]. Cet état de choses serait-il lié au système bilatéral ou ambilinéaire de la parenté dans la région, où un et une ancêtre sont souvent considérés comme équivalents ? Si nous admettons que le serpent, en tant que symbole mortel et mâle par excellence (se rattachant à l'organe de reproduction), symbolise l'ancêtre chef de lignée, alors *Vitore* illustre symboliquement l'aïeule-fondatrice de la lignée cognatique, autrement dit la chef de lignée, qui par l'intermédiaire de ce symbole emprunte, à moment donné, plusieurs caractéristiques masculines. Dans la réalité, la relation entre l'esprit féminin et le serpent, autrement dit l'union paradoxale des contraires, présente de multiples combinaisons et significations : femme ou mère/serpent fils ; femme épouse/serpent époux ou amant ; femme serpent, etc. (cf. Mauclaire 1991), seule la dernière combinaison étant attestée dans le cas dont nous traitons ici. Mais poursuivons notre analyse.

Etymologiquement, les linguistiques rattachent le nom de *Vitore* à deux composants qui ont un sens similaire: *vit, vjet* - *étos*, en grec - (année, temps, ancien) et *hora* (heure)[20]. Autrement dit, *Vitore* est le « vieil esprit féminin » (Tirtja 1980 :68, Hahn 1854 :168 et note 80, 201). Cette étymologie, qui a toutes les chances d'être exacte, correspond, à mon sens, à une forme plus ancienne de *Vitore* : celle de la femme âgée. La relation entre le foyer et la mère (femme) chez les Grecs a été signalée très tôt par les anthropologues (cf. Campbell 1964 : 151 ; du Boulay 1974 : 32-33). Ce phénomène est observé plus largement et, dans des contextes de strict clivage entre les deux sexes, à un stade plus ancien d'organisation (familles multinucléaires, systèmes monolinéaires ou bilinéaires de parenté, etc.) et concerne la relation de la femme âgée (grand-mère) avec le foyer dont le soin lui est confié (cf. Mauclaire 1991 : 82).

A noter que la parenté, chez les Albanais comme chez les Arvanites, et plus généralement chez les Grecs est bilatérale, en dépit de son inflexion patriarcale. Elle s'exprime plus particulièrement à l'aide de deux termes fondamentaux et nettement distincts : le premier est la *farë*, qui signifie semence, autrement dit sperme masculin et par extension les descendants d'un homme par agnation. Autrement dit, la *farë* correspond à un vaste groupe patrilinéaire la tribu, le clan ou le lignage (Christoforidis 1961 : cette entrée)[21]. L'autre terme est *gjiri* ou *gjini*. Dans son usage plus large, ce terme renvoie aux notions de parents, parentèle. Mais il provient du mot *gji-u,gjiri* (pluriel *gjinj*) qui désigne la poitrine de la femme, le sein, la mamelle (Tirtja 1980 : 160,62,81)[22]. Il désigne donc

initialement la parenté du côté maternel et, par conséquent, les parents bilatéraux (parenté cognatique ou bilateral kindered)[23]. Il s'agit donc d'un reliquat de matrilinéarité (residual matriliny).

Chez les Albanais qui conservent de nombreux symboles archaïques, nous rencontrons jusqu'à une date récente des rites qui suggèrent le caractère sacré de la poitrine féminine et l'inflexion sur la parenté matrilinéaire. Ainsi, avant d'inhumer une femme âgée qui compte de nombreux descendants, on lui dénude la poitrine, et ses fils et les fils de ses fils (petits-fils) se prosternent d'abord, par ligne agnatique et par ordre d'âge, et ensuite, selon un protocole analogue, les filles et les filles de ses filles par ligne cognatique (Tirtja 1980 : 82). Sont exclus de la cérémonie les fils des filles et les filles des fils. La cérémonie fait donc apparaître un net clivage entre deux lignages, un lignage paternel et un lignage maternel, auxquels appartiennent toujours uniquement des individus de même sexe.

Sans avoir du système de parenté des Albanais ni des différences locales une connaissance très précise, faute d'études socio-anthropologiques en la matière, nous savons que la parenté agnatique et la parenté cognatique se distinguent également selon d'autres modalités. La première est la « parenté par le sang », la seconde la « parenté par le lait ». Ainsi, on distingue « l'arbre du sang » (*lisi i gjakut*) et « l'arbre du lait » (*lisi i tamblit*), par référence au lignage agnatique et cognatique (Tirtja 1980 : 81)[24]. A noter que chez les Albanais Liapidès, l'allaitement des enfants par la même femme constitue, au même titre que la parenté par le lait, un empêchement au mariage jusqu'à six *breza* (*zonaria* en grec) (six ceintures ou degrés de parenté). Un certain nombre de conceptions prévalant en Albanie, tout comme en Grèce, sur le « prix de la fiancée » ne sont pas étrangères à ce contexte. Ainsi, l'argent qui est offert à la mère est appelé « *vyzachtika* » ou « *galatjatika* » (« salaire » du sein ou de l'allaitement) (Alexakis 1984 : passim). Quant aux traditions grecques et balkaniques contemporaines relatives à Monovyza et aux géantes ou lamies, dotées de tétons énormes, elles sont à rattacher directement à ces pratiques (Politis 1904A : 7-10, 65, 499, B :641-643)[25].

A noter que chez les Albanais, et pas chez les Arvanites d'Attique, un autre nom du lignage est *bark*, qui signifie ventre, autrement dit utérus (Zojzi 1987 : 198). En albanais, la notion de patrie est rendue par deux termes équivalents *atdheu* (terre du père), *mëmëdheu* (terre de la mère).

Pour revenir aux Arvanites d'Attique, il convient de signaler la place importante occupée par la femme la plus âgée de la maison, autrement dit la grand-mère. La grand-mère est appelée « *mamiçë* » ce qui signifie, au sens figuré, « nourriture » et nous renvoie aux termes *gjiri*, *gjini*. Le mot *mamiçë* désigne plus spécifiquement l'arrière grand-mère, ou la grand-mère du côté maternel. La grand-mère est par ailleurs appelée « *zonjë* » (*kyra*, dame) ou « *memë e madhe* » (=grande mère).

La place considérable occupée par la grand-mère dans la famille et son lien avec le foyer se traduisent en outre par une coutume caractéristique que l'on observe dans les villages de plaine de l'Attique. Ainsi, les jours où on allume le four, quand on sort les *propira*, petits pains sans levain (ou *lagana*) que l'on a fait cuire en premier, on les offre à titre honorifique à la grand-mère, pour qu'elle les goûte. Si la grand-mère est installée dans une autre maison, on les lui fait porter par un petit-fils.

Se rattache aussi à ce contexte la coutume des « *koka* » - ou gâteries - de la belle-mère », encore répandue aujourd'hui dans les villages de la Mésogée et dans quelques villages du centre de l'Attique : le lendemain du Lundi Pur, pour honorer leur mère et leur belle-mère, les filles mariées et les belles-filles leur apportent divers présents, habituellement des fruits secs, comme l'indique du reste leur nom de « *kokatë* » (Lekka-Hadzi 1985-86 : 158-156)[26].

Cependant, la place des femmes plus jeunes dans la maison est également importante, comme l'indique le terme de parenté utilisé pour désigner la soeur, « *motër* », dérivé du terme grec ou indo-européen correspondant et désignant la mère. Ce qui suggère qu'à une époque plus ancienne, les membres féminins de la famille étaient désignés par un terme unique.

Toutes ces conceptions ont conduit les ethnologues albanais à parler d'un ancien matriarcat dans les tribus illyriennes, matriarcat qui s'est conservé jusqu'à aujourd'hui sous cette forme (Tirtja 1980 : 79). Si la théorie selon laquelle les Albanais d'aujourd'hui seraient les descendants des anciens Illyriens est contestable (cf. Diakonoff et Neroznak 1985 : 42 ; Lazarou 1988 : 17, 32), ce qui est sûr, en revanche, c'est que nous sommes en présence de symboles archaïques déjà attestés chez les Grecs de l'Antiquité et qui existaient peut-être également chez d'autres peuples balkaniques [27]. A mon sens, on peut voir là l'indice d'une parenté bilatérale qui s'est cristallisée très tôt chez les Albanais ainsi que chez les autres peuples balkaniques, passant d'une organisation primitive à un système bilinéaire de groupes de filiation.

La conception la plus ancienne qui soit attestée de *Vitore*, confirmée par des conceptions analogues prévalant dans la Grèce antique[28], suggère, d'une part, la continuité de la culture grecque et, de l'autre, la relation ethnologique étroite unissant Grecs et Albanais, au point que l'on peut se demander s'il s'agit véritablement de deux peuples différents. Sans aller jusqu'à affirmer que les symboles ci-dessus évoqués sont structuralement et sémiologiquement équivalents aux symboles modernes correspondants, je me contenterai de signaler l'existence d'une « enveloppe » commune et d'analogies, si l'on considère que la forme prime sur le contenu. Du reste, la croyance dans le serpent « protecteur de la maison » est, à quelques différences près, répandue dans toute la Grèce. Dans certaines régions du monde grec, le serpent est même considéré comme femelle. Il est, dit-on, comme la « maîtresse de la maison » (Nilsson 1961 : 71).

Il serait contraire à toute démarche scientifique d'admettre automatiquement cette idée d'une continuité, sans établir de correspondance avec les structures sociales et familiales, comme on le faisait auparavant (cf. Stewart 1991 : 5-8). A mon sens, ces conceptions sont liées à une organisation, d'une part, en groupe patrilinéaires de filiation, assortie d'une parenté ou d'une filiation matrilinéaire complémentaire (surtout en Albanie) et, d'autre part, à un stade d'évolution postérieur (principalement en Epire du Nord et dans le monde grec), en groupes ambilinéaires de filiation, qui différencient dans leur sein les individus et les familles. Ce sont les stratifications internes ou clans. Autrement dit, des groupes de parenté comportant des chefs héréditaires et chefs de tribus ou, à défaut, de riches maisons de maîtres. La stratification débouche toujours sur une plus ou moins grande ambilinéarité dans la parenté, celle-ci pouvant éventuellement coexister avec des

groupes patrilinéaires lâches, comme c'est le cas en Albanie et en Grèce (cf. Alexakis 1984, 1994). Autrement dit, il existe une concurrence entre un système patrilatéral - patrilinéaire et un système matrilatéral-matrilinéaire[29].

Cette ambilinéarité était particulièrement répandue en Albanie méridionale et en Epire du Nord, où la stratification très ancienne s'est transmise avec les colons des XIVe et XVe siècles au monde grec méridional (Attique, etc.). Elle y a connu une grande extension, du fait de la constitution de la grande propriété, mais également de l'essor des relations commerciales sur les rives de la Mer Egée. Ce qui a eu pour effet de préserver et de renforcer des conceptions comme celles que j'ai décrites. La croyance selon laquelle ce sont avant tout les maisons de maîtres qui ont une *Vitore*, autrement dit des familles disposant d'une fortune immobilière importante et de nombreux membres, n'a rien de fortuit. Ces familles abritent habituellement des *sogambronj* à la maison, en même temps que les belles-filles, et constituent des groupes cognatiques, parallèlement aux lignages agnatiques. Cette pratique est encore renforcée par la conception et l'idéologie ci-dessus évoquées : les riches familles considèrent comme dévalorisant et de mauvais présage de ne pas garder au moins une fille mariée à la maison, celle-ci étant assimilée à la *Vitore* (esprit féminin-serpent) et considérée comme « la bonne étoile de la maison »[30].

Tout compte fait, il s'agit là de l'idéologie et de la pratique d'un groupe social dominant, qui s'efforce de justifier et d'expliquer ainsi que le pouvoir et la richesse soient concentrés entre ses mains[31].

BIBLIOGRAPHIE

Alexakis E.P.

1984 *I Exagora tis nifis; Symvoli sti méléti ton gamilion thesmon sti néotéri Ellada*, Athènes.

1982-1984 « Mia périérgui paradossi drakontoktonias apo tin Epidavro, Limira Lakonias », *Laografia* 33 : 93-104.

1988 « Gamiliès parohès stous Alvanofonous tis NA Attikis-Lavréotikis (1850-1940 »), *Actes de la Troisième Rencontre Scientifique de l'Attique du Sud-Est* (Kalyvia, 5-8 novembre 1987), Kalyvia, pp. 471-514.

1992 « To alétri ké to kopadi. Enallaktikès ikonomiès ké ikonyéniakès domès stous Arvanitès tis Attikis ké tis Viotias », *Actes du Deuxième Colloque international d'Etudes béotiennes* (Livadia 6-10 septembre 1992) Epétiris Etérias Biotikon Meleton 2/2 (1995), 1211-1241.

1993 «Ikoyénia ké métavivassi tis périoussias stous Alvanofonous tis N-A Attikis-Lavréotikis (1850-1940)», *Actes de la Quatrième Rencontre scientifique d'Attique du Sud-Est (Kalyvia, 30 nov. -3 déc. 1989)*, Kalyvia, pp. 569-642.

1994 «Amfigrammikès omadès kataguoguis ké gamilia stratiyiki stous Alvanofonous tis N-A Attikis-Lavréotikis (1850-1940)», *Actes de la Cinquième Rencontre scientifique d'Attique du Sud-Est (Paiania, 5 -8 déc. 1991)*, Paiania, pp. 147-224.

1996 *Ta Pédia tis siopis. Ikoyénia, sygénia ké gamos stous Arvanitès tis N-A Attikis-Lavréotikis* (1850-1940), Ed. Parousia, Athènes.

Ambélakia Irini

1990 *I Estia ké i pyra tis ston elliniko paradosiako vio*, Thèse de doctorat. Athènes (polycopié).

1991 « Laïkès antilipsis ké doxasiès ya tin estia stin Attiki », *Actes du IVe Colloque d'Histoire et de Laographie d'Attique* (Ano Liossia 11-15 septembre) (sous presse).

Blum Richard et Eva

1970 *The Dangerous Hour. The Love of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Chatto and Windus, Londres.

Campbell J.K.

1964 *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Social Values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford.

Charrière G.

1970 *La signification des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Cohen A.P.

1989 *The Symbolic Construction of Community*, Key Ideas, Londres.

Diakonoff J.M. et V.P. Neroznak

1985 *Phrygian*. Caravan Books-Delmar, New York.

du Boulay Juliet,

1974 *Portrait of a Mountain Village*, Clarendon Press, Oxford.

Duncan H.D.

1968 *Symbols in Society*, Oxford University Press, Londres-New York.

Geertz Cl.

1973 *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*, Basic Books Inc. Publishers, New York.

Hadzisotiriou Y. D et Philipou-Angélou P.

1989 « Diaforès métaxy Arvaniton tis Vorias ké tis N.A. Attikis », *Actes du 1er Colloque d'Histoire et de Laographie d'Attique du Nord*, Acharnès.

Hahn von J. K.

1854, *Albanesische Studien*, I. Iéna.

Hammel E. A.

1968 *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice- Hall Inc, Englewood Cliffs, New-Jersey.

Harrison Jane Hellen

1962 *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Meridian Books, Cleveland et New York.

Kluckhohn Cl.

1966 *Initiation à l'anthropologie* (traduit de l'anglais par M. Rochelle), Charles Dessart, Bruxelles.

Kollias A.P.

1989 *I glossa ton théon. Mia prospathia prosségissis ton aparchon tis archéoellinikis thriskias mé ti voithia tis arvanitikis glossas*. Athènes.

Lambertz M.

1922 *Albanishe Märchen (und andere Texte zur albanische Volskskunde)*, Alfred Hölder, Vienne.

Lawson J.C.

1964 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, University Books, New York.

Lazarou A.Y.

1988 *Illyrologia ké Vorioipirotikos Ellinismos*, Athènes.

Lekka -Hadzi Vassiliki

1985-86 « Ta 'koka' sta Mésoya Attikis. Mia palia « Yorti tis mitéras », *Laografia* 34 : 158-163.

Lévi-Strauss Cl.

1994 *O Mythos tou Lyngua* (traduction Anna Voziou), Govostis, Athènes.

Mauclaire Simone

1991 « Serpent et féminité, métaphores du corps réel de dieux », *L'Homme* 117 : 66-95.

Mauss M. Et E. Hubert

1990 *Schédiasma mias yénikis théorias ya ti maia* (traduction Maria Vélivathaki), Praxis/Parousia, Athènes.

Michaïl-Dédé Maria

1976 « Ké ystéra... tipota », *Logotechniki Dimiouryia* 8 : 9-11 (où il est question de Vitora).

Nilsson M.P.

1961 *Greek Folk Religion*, Harper Torchbooks, New York.

Oekonomou Andromaque

1991 *Villia, un village de résiniers arvanites de l'Attique. Contribution à l'étude des structures sociales et du processus de production*, thèse de doctorat de nouveau régime, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Oikonomidis D.V.

1962 « Onoma ké onomatothésia is tas doxasias tou éllinikou laou », *Laografia* 28 : 446-542.

1973 « Dimodis paradosis péri kérasfoton ophéon », *Actes du 1er Colloque international de chypriologie*, Tome III 2, Nicosie, pp. 231-248.

Pantazidou I.

1872 *Lexikon Omirikon*, Athènes.

Politis N.Y.

1904 *Paradosis*, tomes I et II, Athènes.

Psychoyou-Ioannidou Eléni

1983 « Apo ti laïki pontiaki mythologia. I Maïssès », *Archion Pontou, (Actes du 1er Colloque de Laographie du Pont, Athènes 12-15 mai 1981)*, 38 : 564-576.

Rossi Ino

1973 « The Unconscious in the Antropology of Claude Levi-Strauss », *American Anthropologist* 75 : 20-48.

1983 *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs. Toward a Dialectical Sociology*, Columbia University Press, New York.

Sako Z.

1967 *Chansonnier des preux albanais*. (Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, série européenne), Maisonneuve et Larose, Paris.

Schneider D.

1972, «What is Kinship all about?», Ed.établie par P. Reining. *Kinship Studies in the Morgan Centenial Year*, the Anthropological Society of Washington. Washington, pp. 32-63.

Seremetaki Nadia K.
1994 *I teleftéa lexi stis Evropis ta akra. Di-esthisi, thanatos, gynékès*, Néa Synora-Livani, Athènes.
Siambanopoulos K.E.
1973 *I Lazarinès. Ena éthimo tis Eanis ké tis périohis Tsiarsaba Nomou Kozanis*, (*Association* pour les Lettres et les Arts de la préfecture de Kozani, no 6), Thessalonique.
Skoutéri-Didaskalou Nora
1991 « 'Gynékès exotikès' ké 'gynékès ikositès' ». Sképsis ya tis idéologykès ekrémotitès tou mésa ké tou exo », *Anthropologika ya to gynékio zitima*, 2[e] édition, Politis, Athènes, pp. 281-320.
Stewart Charles,
1991 *Demons and The Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton University Press, Princeton New Jersey.
Tirtja M.
1980 « Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais », *Ethnographie Albanaise* 10 : 59-106.

Willets R.F.
1962 *Cretan Cults and Festivals*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
Zojzi Rr.
1977 « Survivances de l'ordre du fis dans quelques micro-régions de l'Albanie », *La Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana, pp. 185-215.

NOTES

[1] Cette étude reprend sous une forme plus élaborée et plus développée une brève communication faite lors du IVe Colloque d'Histoire et de Laographie de l'Attique (Ano Liossia 11-15 septembre 1991).

[2] Il s'agit d'un amalgame à base d'albanais archaïque auquel se sont ajoutés de nombreux mots grecs modernes. Aujourd'hui, seuls les sujets âgés de plus de 60 ans peuvent se comprendre facilement dans ce dialecte. L'arvanite, encore en usage jusque dans les années 1930-1940 selon les villages, est tombé en désuétude ces dernières années. Toutefois, les Arvanites des villages de l'Attique sont parfaitement conscients de leurs origines, tout en s'étant dans une large mesure mêlés aux habitants hellénophones déjà implantés dans la région à une date bien antérieure ainsi qu'à d'autres habitants venus d'autres régions de Grèce, qui se sont installés à l'époque moderne et qui - il faut le noter - ont, dans de nombreux cas, appris l'arvanite.

[3] L'enquête a été effectuée dans des villages des anciennes municipalités de Lauvrion et Thorikion, de Kékropia, Marathon, Acharnès et Erythréon-Eidyllia, entre 1988 et 1991.

[4] Citons les monastères de Pentéli, Petraki, Kaisariani, Kleiston, Aghiou Ioanni Théologou et Hossiou Mélétiou.

[5] A Vilia, on dit par exemple : « *kushëri i parë iki i parë, kushëri i dytë të çik , kushëri i tretë ai vet* », ce qui veut dire : « cousin germain va-t-en loin, issu de germain, approche plus près, au troisième degré, tant que tu veux) et à Marathon, « *kushëri i dytë, puthenë kathe ditë* », autrement dit : « on embrasse tous les jours ses cousins issus de germains ». Cf. également le

dicton plus général : « les cousins au troisième et au quatrième degré, prends-les et jette-les). Ces mariages entre parents proches s'expliquent, à en croire nos informateurs, par une volonté de conserver la fortune au sein du *soj*.

[6] On retrouve une croyance analogue chez les Grecs du Pont-Euxin : ils croient que la maison est protégée par un esprit féminin qu'ils appellent « *maïssa* », autrement dit fée (Psychoyos-Ioannidou 1983). Dans les villages de la région de Kozani, (Aiani, Milia, etc.), a également cours une tradition relative à un être féminin bienveillant, du nom de *Saïada* (ou fée) qui vient la nuit dans la maison, s'assied près de l'âtre ou accomplit des tâches (elle allume le feu, pétrit le pain, lave, s'occupe des bêtes). On croit qu'elle prend la forme d'un animal, d'une poule, par exemple. Le matin, au premier chant du coq, elle s'en va par le conduit de la cheminée. A noter que dans la région de Kozani sont conservées jusqu'à aujourd'hui quantité de coutumes à caractère gynécocratique, comme les Lazarinès à Aiani (Siabanopoulos 1973).

[7] La corne du serpent nous rappelle la « corne d'abondance » ou d' «Amalthée » (cf. Willets 1962 : 52).

[8] La connaissance des serpents qu'ont les Arvanites d'Attique est impressionnante et, dans le cadre de l'ethnozoologie locale, nous surprend par son extrême précision. Ainsi, ils disent que lorsqu'une couleuvre a des petits et qu'elle veut les protéger, personne ne peut l'approcher. Elle se dresse toute droite sur sa queue et se défend. C'est donc un serpent courageux et protecteur. Lorsqu'elle s'attaque à un animal ou à l'homme, elle mord sa victime à la patte ou au pied (au talon) et comme elle n'a pas de venin, elle le frappe avec sa queue. De temps en temps, elle pose sa queue sur les narines de sa victime pour vérifier si elle respire. Si tel est le cas, elle continue à la frapper. Une autre tradition ou information que je ne suis pas en mesure d'expliquer concerne « le serpent de la tortue » (*gjarpëri i breshkēs*). Les Arvanites prétendent que la tortue donne naissance, en plus de ses bébés tortues, à un serpent venimeux et très dangereux. Cela dit, un lien tortue-serpent est attesté dans de nombreuses régions du monde (Mauclaire 1991 : 71).

[9] La « dépouille » ou chemise du serpent (*lëkurë* ou *këmishë e gjarpërit*) revêt une signification analogue. On l'utilise comme talisman et on l'accroche dans la maison. On raconte que lorsqu'il sort de terre, le serpent est aveugle et se frotte sur une plante jusqu'à ce que ses yeux s'ouvrent. C'est là qu'il abandonne sa dépouille. Autre talisman : la petite corne qui se trouve quelquefois, comme je l'ai mentionné, sur la tête du serpent et qu'on appelle *lioku(r)no* ou encore *liokra*. On l'ôte de la tête du serpent, sur lequel on a jeté un vêtement. On la trempe dans l'eau et on s'en sert en bains d'yeux en cas de douleur ou pour nettoyer les plaies sur les diverses parties du corps. Elle est également utilisée comme contre-poison en cas de morsure de serpent, de piqûre de guêpe ou de scorpion. Dans certains cas, la petite corne est dorée et accrochée à une chaînette (sur la plus vaste diffusion d'une telle pratique dans le monde grec, cf. Oeconomidis 1973 : 243, 246, 247). On utilise encore comme talisman deux têtes de serpents, tués à l'instant où ils s'accouplent. Toutefois, exterminer des serpents en cet instant n'est pas toujours considéré comme un bon présage pour celui qui les occit, s'il ne les tue pas tous les deux en même temps. S'il ne tue qu'un des deux serpents, c'est qu'un des deux époux va mourir. Ce porte-bonheur passe pour être particulièrement efficace dans les tribunaux et pour « dénouer » le sortilège qui empêche un couple se s'unir sexuellement, cela s'expliquant par la longueur de l'accouplement des serpents, qui fait d'eux un symbole d'érotisme (Charrière 1970 : 204). On considère par ailleurs que « quiconque voit un serpent dehors et ne le tue pas, « pendant quarante jours, ne mérite pas le pain qu'il mange » ». Dans tous les cas, cependant, on respecte le « serpent de la maison ».

[10] Dans certains villages, on croit que la *Vitore* peut aussi prendre la forme d'autres animaux : belette, chien, chat, chèvre, blaireau, et parfois corbeau puisque cet oiseau passe pour être éternel. Je n'ai pas pu vérifier la diffusion de ces conceptions, notamment pour le corbeau : certains de mes informateurs ont émis des doutes car, s'il n'est pas considéré comme annonciateur de pluie, il est en général de mauvais présage - annonciateur de mort. Quant à la belette, on est aux petits soins pour elle, pour qu'elle ne déchire pas les vêtements dans la maison ; on lui met des beignets à manger, on lui laisse une poupée pour qu'elle puisse jouer. Quand on la voit, on prononce les paroles suivantes : « tu es venue avec le bien, repars avec le bien »(*me mjaltë erdhe, me mjaltë iki* », c'est-à-dire littéralement : « tu es venue avec le miel, repars avec le miel »). A noter que les mêmes paroles sont utilisées à propos de la tornade qui est perçue comme la « danse des fées ». Ces conceptions suggèrent en tout cas un lien entre *Vitore* et le « monde extra-terrestrre ».

[11] L'usage du nom de *Vitore*, appliqué aux femmes les plus délurées et qui n'ont pas « froid aux yeux »(« *kinès* », ou femmes faciles, comme les appelle) dans les municipalités de Thorikion (Kératéa) et de Kékropia (Liopési) est quelque peu étrange. L'usage de ce terme pour la « femme qui a beaucoup d'hommes » est sans doute à mettre en corrélation avec la sexualité des serpents à laquelle j'ai déjà fait référence.

[12] Chez les éleveurs transhumants arvanites d'Argolide, *Vitore* est une fée qui fréquente les grottes. En revanche, le « serpent de la maison » qui prend là-bas la forme d'un petit lézard est appelé «*nousëzë* », autrement dit « petite mariée » (information fournie par Maria Vélioti, que je remercie). La relation entre serpent, fée et mariée est très étroite dans la tradition albanaise et grecque aussi bien antique que moderne. Ainsi, à Avlonas en Attique, on raconte que les fées vont à la source, parées, comme les mariées, de nombreux ducats. Ailleurs, par exemple en Béotie, on dit qu'elles revêtent le costume de mariée traditionnel (*shigunja*, etc.). Signalons leur appellation de « nymphes » dans l'antiquité (cf. Lawson 1964 : 130-173).

[13] Les fées ou néréïdes sont un emprunt direct à la tradition grecque. Les *zëra* correspondantes (de *zana*, conformément au rhotacisme tosque) se rencontrent également chez les Albanais. Concernant les *zera*, mes informations proviennent uniquement des villages situés au nord d'Athènes et de l'ancienne municipalité de Kékropia (Liopéssi). A noter que dans les villages de l'Attique, la légende du rapt du fichu de la fée et du mariage de celle-ci avec un mortel est très largement répandue (cf. Vrétos à Ménidi, Andréou à Koropi, Sotiriou ou Néras à Kalyvia). Un mariage qui, comme ailleurs, est à rattacher à la prospérité de la famille, aux richesses, aux enfants, etc. (cf. Skoutéri-Didaskalou 1991 : 296, 314). Les fées et les *zëra* sont parfois aussi désignées par le terme « *të përjashtme* » (= *exotika* ou mauvais génies), et peuvent donc être aussi des esprits du mal, ou, comme on dit, des « diablesses », « hors d' ici » (*jashtë këtu*). Les « *të përjashtme* » se rencontrent également chez les Albanais. Etymologiquement, le mot est composé de *për* (*va*, en grec ou pour) et *jashtë* (*exo* en grec ou dehors). Selon les albanologues (Lambertz 1922 :30), ce terme s'est formé sous influence grecque.

[14] Les Moires proviennent également de la tradition grecque et se rencontrent également chez les Albanais de l'Albanie méridionale. Dans la langue albanaise, ce nom est associé à l'adjectif *i mirë* (bon). Le terme albanais, comme le terme arvanite, pour désigner la destinée est *fat* (terme à l'étymologie latine) et associé à l'adjectif cité, *fat mirë* (bonne fortune). Les Arvanites, tout comme les Grecs en général, prétendent que les Moires sont au nombre de trois et viennent le troisième jour après la naissance pour écrire le sort de l'enfant. Elles tracent un signe sur son corps ou sur son nez. Pour qu'elles « lui accordent un bon sort », on dispose à leur

intention de l'or, un gâteau (généralement des crêpes, des beignets ou du sucre) et de l'eau. A noter que ces conceptions et ces rites se retrouvent dans toute la Grèce.

[15] On croit que la *gjirorë* est un esprit qui se présente sous forme d'oiseau. D'ordinaire, comme le coucou, il est relié au printemps. En général, il n'est pas considéré comme de mauvais présage. On raconte différentes histoires à son propos, par exemple que c'était à l'origine un berger - ou une bergère suivant les versions- qui perdit ses chèvres ou ses vaches et avait peur de rentrer chez son maître. Il pria Dieu de le métamorphoser en oiseau. La *gjirorë* est également appelée *huhulistrë* ou *huhulo-Jorgo*, par onomatopée, par référence à son cri.

[16] Il y a aussi les Harpies qui sont considérées comme des esprits féminins du mal. On les imagine sous les traits de très vieilles femmes, avec une dent unique comme dans les contes. Les Arvanites d'Attique distinguent la *shtriglë* (harpie) de la *shtrigë*. Dans certains villages, on nomme *striga* la femme malheureuse, malchanceuse et pauvre ou encore l'orpheline. On l'appelle également *e zezë*, c'est-à-dire la noire.

[17] Dans la région montagneuse de l'Hélicon, les pasteurs transhumants arvanites pensent que le « serpent de la maison » (*gjarbëri i shtëpisë*) est de sexe mâle : « l'esprit de la maison », le « maître de maison ». Une conception qui est en relation avec l'organisation patriarcale de la famille et le système patrilinéaire plus strict, eux-mêmes en relation directe avec l'élevage transhumant. Toutefois, dans certains villages de la plaine de Kopaïs (par ex. Mazi), on croit que le « serpent de la maison » peut aussi être femelle, puisqu'il accouche. Concernant le nom de *Vitore* dans les villages de l'Hélicon, on entend par ce nom la femme industrieuse et délurée. Autrement dit, la *Vitore* a un caractère totalement profane. Je me demande, sans pouvoir l'affirmer avec certitude, si là-bas ce terme ne serait pas rattaché, à la faveur d'une étymologie fantaisiste au mot *shërbëtore*, du verbe *shërbej* = travailler (cf. Alexakis 1993). Dans les villages de Hostia et de Dobraina, dans la même région, la femme diligente et travailleuse est appelée *vjastore*, littéralement la rapide, par référence au substantif grec *vjassyni :* la précipitation (information fournie par Eléni Kovani que je remercie). Dans ces populations et, de manière plus générale, l'idéal pour la femme est d'être rapide dans toutes ses activités.

[18] *Vitore* se rencontre aussi en Albanie centrale sous l'appellation de *bollë* (le boa). On dit : le « boa de la maison » (*bollë e shtëpisë*) (Tirta 1980 : 69). Chez les Arvanites d'Attique, le serpent correspondant est le *bular*. Il s'agit d'un gros serpent très fort mais inoffensif, qui est aveugle, parce que sa mère l'aurait maudit. Serpent mâle, il apparaît à l'extérieur des maisons, principalement dans les jardins. On prétend qu'il n'y voit clair qu'une heure ou deux le samedi et que, quand il ouvre les yeux, deux oiseaux apparaissent comme par miracle et qu'il les mange. Il est tellement inoffensif que les enfants le prennent dans leur tablier (cf. Lambertz 1922 : 10). Les termes *bollë* et *bular* sont à rapprocher de l'adjectif du grec ancien de même sens « *pélor* », littéralement être prodigieux, monstre (cf. « *pélorios* » en grec moderne et *balaur* en roumain). En Albanie du nord, on rencontre également les termes *tokësi* et *brevë*, le premier dérivant du substantif *tokë* (la terre). Dans la même région « l'esprit de la maison » est encore appelé *orë*, par ex. *ora e shpisë*, autrement dit « l'Heure ou Néréïde de la maison » et peut revêtir deux formes : serpent et femme (Tirtja 1980 : 69). Les Albanais croient à l'existence de plusieurs *ora* (esprits féminins protecteurs) mais qui, contrairement aux conceptions en vigueur chez les Grecs Arvanites, protègent en règle générale des individus (comme c'est le cas dans l'Attique du nord est et en Béotie) ainsi que des groupes de parenté : la famille (shtëpi), la fatrie (vëllazëni), le lignage (fis) ou le clan (farë) (Sako 1967 : 135-136 ; Zojzi 1987 : 191-192). J'ai noté que dans toute l'Albanie, les femmes sont souvent nommées Vitore, mais sans pouvoir dire s'il s'agit du prénom Victoria (Lambertz 1922 : 39).

[19] Un tel lien entre le foyer et le serpent se rencontre chez de nombreux peuples, dans la mesure où le foyer est symboliquement considéré comme l'entrée du Monde infernal (cf. Lévi-Strauss 1993 : 44). Du reste, tout le système de l'habitation arvanite dans les villages de plaine, qui est du reste le reflet du système cosmologique des habitants, suggère un lien serpent-foyer-eau-terre-arbre, chaque maison possédant son âtre, son puits, et ses arbres dans la cour (cf. Alexakis 1993 : 572-576 et figure 1). Sur la relation entre le feu et la fée ou Lamie, cf. Stewart (1991 : 187, 280). Pour plus de détails sur le foyer et les coutumes qui y sont liées dans le monde grec et notamment en Attique, cf. Ambélakia (1990, 1991).

[20] Le terme *Orë* est à rattacher au substantif grec ancien « Hora ». Les Heures étaient les déesses du temps qu'il fait et du temps qui passe, et des saisons qui apportaient la production agricole. Etymologiquement, le mot est à rattacher à l'allemand Jahr et l'anglosaxon year (=année) (Pantazidou 1872 : cette entrée). Ce qui nous conduit à penser qu'il s'agit d'une variante de l'antique «*daimonos eniautou*» (démon annuel) et du « bon démon » qui apportent la richesse et le bonheur, cf. Harrisson (1962 : passim). Il s'agit de toute évidence de divinités proto-héllèniques primitives.

[21] Le terme *fis* qui signifie clan est analogue au terme *farë*. Ce mot, largement attesté dans le nord de l'Albanie, est très rarement usité en Attique Etymologiquement, il se rattache probablement au mot grec « physis » (organe sexuel masculin).

[22] Le mot *gjini* a peut-être une relation plus ancienne avec la racine indo-européenne *kin, génos, femme (cf. également l'albanais *grua*). D'autant qu'en albanais les consonnes n et r sont interchangeables.

[23] Dans le système romain de parenté également, le terme *cognatus* désignait initialement le parent par cognatie.

[24] De même, chez les peuples slaves des Balkans, le lait désigne la ligne cognatique (Hammel 1968 : 30). Mais il doit s'agir là d'une influence balkanique ancienne.

[25] Les Lamies, esprits ambivalents mais plus communément du mal, et plus rarement du bien, sont issues de la tradition grecque. On les rencontre également chez les Albanais d'Albanie méridionale. Les Arvanites d'Attique les considèrent comme des esprits de la montagne (comme l'ours) ou de l'eau (serpent d'eau). On dit aux enfants pour leur faire peur : « *do të hajë Lamja* » ou « *ti çë hajë Lamja* » (=la Lamie va te manger, ou je vais appeler la Lamie pour qu'elle te mange). A Kriékouki, on croit que la Lamie vit dans un endroit bien précis (le lit d'un torrent) qui a reçu son nom d'un certain Kokkinis, d'où l'appellation la « Lamie de Kokkini »(*Lamja Kokinit*). On pense que si quelqu'un tire sur la Lamie, la balle ricoche et tue le porteur de l'arme.

[26] A Ano Liossia, ces visites s'effectuent le jour des saints Théodores et, avec les fruits secs, les femmes apportent aussi des galettes.

[27] A noter que les Bulgares croient eux aussi en l'existence d'esprits féminins revêtant la forme de serpents-femmes et qui protègent la maison. La nuit, ces esprits prennent l'apparence de vieilles femmes vêtues de blanc et le jour, de serpents (Politis 1904 B : 1078). Une information qui exclut que les conceptions évoquées aient une origine illyrienne, étant donné qu'il n'y avait pas d'Illyriens dans la région de l'actuelle Bulgarie. Du reste, cette croyance arrive par l'est jusqu'à la Mer Noire grecque (Asie Mineure).

[28] Citons la déesse Hestia, la déesse Athéna ayant comme attribut le python (*oikouros ophis* = le serpent qui garde la maison) et la chouette (coïncidence saisissante en Attique), Zeus Ktésien apparaissant sous la forme d'un serpent, les déesses des serpents à l'époque préhistorique (Crète minoenne, Mycènes, etc.). On a prétendu que, dans la Grèce antique, les divinités féminines ayant pour attribut des serpents protégeaient la maison ou le foyer des familles royales

(cf. les *palladia* sacrés, ou statues de Pallas douées de pouvoirs magiques) (Nillson 1961 : 67-72 ; Willets 1962 : 278). Dans le cas de la Grèce minoenne, les organes féminins destinés à nourrir les nouveaux-nés (les seins) sont par ailleurs privilégiés. Il s'agit donc de symboles qui proviennent d'une strate culturelle très ancienne, jadis commune aux peuples balkaniques et aux tribus grecques (cf. également Kollias 1989 : 100-103).

[29] La concurrence entre les deux autorités, paternelle et maternelle, est illustrée dans la mythologie des Albanais par le motif caractéristique du conflit entre le mythique dragon *(Drangua)* et *Kulçedër* ou le serpent d'eau (Lamie) (cf. Alexakis 1982-84). J'ajouterai qu'en Albanie, en Grèce, ainsi que dans les autres pays des Balkans, le nouveau-né mâle est appelé « dragon » (cf. Lambertz 1992 : 11-15, 102-113 ; Oekonomidis 1962 : 455-458 ; Alexakis 1982-84). Cette relation entre le nom et la patrilinéarité mais également la matrilinéarité ou filiation par le lait (serpent-bébé-lait) est évidente.

[30] Ce qui explique l'antithèse quant à l'âge dans la description : jeune-femme âgée. En fait, c'est tout le système qui est antithétique : par ex. femme/serpent ; femme âgée/jeune femme ; espace extérieur/espace intérieur (maison) ; animal/homme ; oiseau/animal vivant sur terre ou infernal. Nous sommes ici en présence de la médiation que j'ai mentionnée et qui s'observe en principe dans des sociétés présentant des systèmes de parenté bilatérale.

[31] La femme jouit très tôt d'une position élevée, du fait de la stratification sociale poussée, essentiellement de classe : ainsi, des femmes issues de couches sociales supérieures se trouvaient dans une position supérieure à celles d'hommes issus d'une classe inférieure, même s'il s'agissait de parents.

SOCIAL CATEGORIES AND TRADING SPECIALISATION IN A BUCHAREST MARKETPLACE*

Marin Constantin*

From July 2000 to March 2001, I did fieldwork at the Progresul marketplace in Bucharest. My ethnographic goal was to understand the social categories involved in the local trade, as well as their commercial skills, given the Romanian today transition to the market economy. My inquiry was particularly imposed by the current "superlocal" approach of the "market economy" by Romanian economists or sociologists. I asked myself if the market phenomenon could be also described and explained at its lowest level, and so what could do an anthropologist in the marketplace.

Anthropological methods of research in the City.

I gathered the field information while an ethnographic stage implying my weekly (and sometimes even daily) presence at the Progresul site. My methodological criterions were, on the one hand, taking on market specific statuses and roles (namely: buyer, grower, and seller), and, on the other hand, gathering and comparatively verifying local opinions, as much as possible (the Romanian and Gypsy traders' and growers' ones, as well as the patrons', the employers', and the customers' ones).

I have examined first my own customer behaviour, for example by observing my personal habit to purchase vegetables, fruits, and flowers rather from Romanians than from the Gypsies. I have placed myself to the buyers' queues, and I offered as gift money to the Gypsy "Goat Christmas ritual". I have extended then my participant observation, as a grower and seller. In this way, I carried wares from the county and I sold in the marketplace 125-kg of tomatoes and 203 kg of pears, thanks to my friendship and kinship ties. I served for a witness to appreciate one's balance correctness, and I was taught how to cheat while weighing. I have been cheated (as a seller and a buyer) by Romanians and Gypsies, and I ran away (like a lot of other traders) with my wares for not to be fined by police (in spite of benefiting of a grower certificate). I have repeatedly found out I was "good of *saftea*", that is I was bringing the trade luck to my customers. At last, I have been inscribed for a market "tombola" (organised by a Gypsy woman seller during the Easter Week), but without gaining anything.

For having done an objective picture on the commercial relationships in Progresul marketplace, I made use of statistics to different moments of my fieldwork, as regards to the number of the local sellers, growers, and buyers, as well as the volume of the sales / buying, and their place (on stalls, or on the ground). I conceived that statistics on three variables: the number of the Romanians and the Gypsies selling on the stalls; the number of the transactions between Romanians, between Romanians and Gypsies, and between Gypsies; the number of the Romanians and the Gypsies selling on the ground or on improvised stalls. I have added

the statistical results to the other ethnographic data, and I sought to verify the observations concerning the cultural behaviour with a social and demographic documentation.

The Progresul marketplace world: sellers, growers, and buyers.

Placed in a perimeter of ~ 1,500 m², the Progresul marketplace is the only commercial site in the Bucharest area of the highway Şoseaua Giurgiului. This market is daily attended by several hundred traders (referred to more than 650 stalls), while attracting a numerous clientele coming out the neighbouring residential Progresul quarter and the Rocar buses factory. It is especially the surrounding area of the Giurgiu rural district (southern Romania) that supplies the predominantly agricultural Progresul market. The wares also become from another Romanian regions (as the Transylvanian sheep cheese, or the Moldavian potatoes and wine). In fact, one here trades a great diversity of items, such as clothes, cosmetics, electronics etc. However, the farming produces (vegetables, fruits, drinks etc.) represent according the seasons the main merchandise of the market.

An important distinction is to be made between merchants and growers. Indeed, although many peasants do sell themselves their wares, not all the traders are growers too. In fact, an ad hoc work division leads to constituting a trading specialised category, with a central role in articulating the local commerce, given the lack of time or mercantile abilities of some growers. The distinction merchants – growers is officially marked by the possession, or the lack, of a grower certificate, delivered by the rural mayoralties; it is about nevertheless of a relative professional identity element (accessible to most of the professional merchants), as much more accurate is the presence on the market, a daily one in the case of the merchants, and only seasonal for the growers.

There is in the marketplace an ethnic identification of the professional traders with the Gypsies [1], while the growers and the customers are in the most cases of Romanian origin. At the level of the stalls, one occurs sometimes an ethno-regional distribution of the traders (for example, the distinct – though side-by-side - emplacement of the Gypsy and Moldavian sellers of potatoes. The commercial specialisation of the Gypsies is obvious at the level of the little shop owners, as well as in the case of the (unofficial, informal) transactions between Gypsy merchants and Romanian growers (when arrived with commodities at the market). I point out that it is not about an exclusive superposition Gypsy merchant – Romanian growers, taking into account the option of many peasants to sell themselves their goods. The trading pre-eminence of the Gypsies is however verified also from other points of view, such as the merchant preciousness of the Gypsy children (since ages of 8 – 12 years). A similar aspect is the discriminating folklore of the market according to which "a te ţigăni" [to behave like a Gypsy] is "a te tocmi" [to negotiate], more precisely "to bear unfairly a transaction", while the attribute of "Romanian" is a quality marker (for example: "Romanian melons"), and the saying "a [te] înţelege româneşte" means in the market "to agree on a price" [2].

The periodic statistics I made confirm the important position of the Gypsies in the market life, as well as the dynamic role of the Romanian – Gypsy transaction in carrying out the current trade. Here are the centralised data of these statistics (dated: July 10 and 20, September 15, November 28, 2000; February 4, and March 24, 2001):

- On stall sellers: 1845 Romanians, 1949 Gypsies.
- Transactions: 183 between Romanians; 237 between Romanians and Gypsies; 63 between Gypsies.

- On the street (illegal) sellers: 367 Romanians, 294 Gypsies.

In this way, the folkloristic discrimination I have seized is only an explicit, namely moral, formulation of the commercial relationships between merchants, growers, and buyers. The implicit content of these relations indicates the competition specific to the market, that is the exchange phenomenon to which (by keeping own ethnic identity and economic specialisation) participate alike Romanians and Gypsies.

Commercial practices and values between official rule and ad hoc trade.

The Progresul marketplace is a private one. Its administration has (with the aid of police and mayoralty) the role of market arbiter in the effort to control the local trade by hiring stalls and balances. In fact, controlling the selling space and correctness is sustaining the development of specialised traders and fighting against street sellers (usually, the peasant growers). Enlarging the market area by building a new sector of stalls in lieu of a park was not leading to cancel the street commerce: most of the merchants and the growers preferred to sell further on foot at the other extremity of the market, at moment full of illegal shops. The intervention of the mayoralty officials (in March 2001) imposed the demolition of those shops, which has not also meant the disappearance of street trade. As for the balances, they represent (in theory) the market-unifying standard in the conditions of the current thefts between Romanians, between Gypsies, and between Romanians and Gypsies. As a result, many Romanian customers verify the weight of the commodity they want to buy with their own balances, brought from home. In this way, the merchants, the growers, and the customers remain the market's main actors; they may transgress the legal use of either stalls, or balances, as the local administration does not set up neither a wholesale framework for the growers, nor a system of employing officially the merchants.

Being on the market is having a status legitimacy, that is a legitimacy constituted, negotiated, or contested in accordance with some values corresponding to each trading social category: the stalls (for the merchants), the commodities (for the growers), the money (for the customers). However, it is here to distinguish between the invested money (of the merchants and the growers) and the money the customers spend without any concrete investment. It is in this regard that I consider a (informal) local hierarchy in conformity with the commercial specialisation materialised in a form of investment and price control. Thus, the merchants hire the stalls and range (to maintain) the prices of the diverse wares (e.g. the vegetables), while the growers invest in agriculture and transport, along with the usual practice to sell illegally on the street (for not to pay the stall). As concerns the customers, their habit is to purchase in only special days (in weekend, or in the salary day), with buying lists made at home, that what situate them out of a properly investment and under dependence of the ascending prices' trend [3]. Another distinction between the three market social categories operates at their symbolic behaviour level: when the merchants and the growers are usually performing the "safety" ritual at the customers' address (to attract the day's selling luck), the clients lack a corresponding ritual-buying strategy. Such hierarchy of statuses, investments, and values, defines and perpetuates a negative perception not only of the merchants, designed as "*bişniţari*" (dishonest businessmen), but also of the growers, called pejoratively as "*ţărani*" (peasants), from the perspective of the other two categories.

The same hierarchy is sustained by the market patterns of kinship and neighbourhood. When the familial co-operation is current in the case of the merchants and

the growers (as between husband – wife, father – son, mother – daughter, mother-in-law – son-in-law, bothers- or sisters-in-law etc.), the customers buy rather individually (except for the married couples and the pensioners). The neighbouring relationships between merchants and growers denote instead an ambiguity explainable by the same mercantile competition: not few indeed are the cases when Romanian and Gypsy sellers are mutually sustaining each other when confronting customers coming from both the two ethnic groups. When occurring, inter-ethnic conflicts have similarly as protagonists the merchants and the growers, not the customers – although these obviously approve the *țărani*, not the *bișnițari*.[4] In sum, local alliances and rivalries have as a criterion the economic specialisation, not the ethnic identity. The entrepreneurial type of personality also proves this assertion, as regards the prestigious status of the "patron". Either Romanian, or Gypsy, the patrons are effectively present on the market, for supporting in this way directly their interests. For example, a Romanian patron preferred one day to sell personally, close by his wife and his sister, because of his lack of confidence in occasional sellers. At other times, a Gypsy patron of a fishery simply banished a Gypsy woman who was selling fish on the street, by denouncing her "incorrect" concurrence.

Conclusions: the trading specialisation and the market social hierarchy.

My ethnographic picture of the social categories and trading practices from an important marketplace in Bucharest focuses on the local hierarchy between merchants, growers, and customers. I showed that such a hierarchy is essentially defined by the differences occurred at the level of trading investments and price control. I concluded that the merchants and the growers (categories sometimes superposed, other times distinct) are involved into a real market competition, legitimated by hiring stalls, owning wares and investing money in wholesales or transport. The mercantile specialisation, an as well as local pattern of co-operation and personal involvement (kinship, neighbourhood, and entrepreneurship) thus marks this hierarchy [5]. As for the customers, they are the less specialised and organised, by not being able to intervene (given their budgetary limited possibilities, but also the lack of an investment strategy) on the prices' fluctuation [6]. At last, I pointed out that – despite the local identification of the professional merchants with the Gypsies and of the growers with the Romanians – the market co-operation or rivalry depend primary on the economic specialisation, not on the ethnic belonging.

* The Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation supported this work (grant No.: 283 / 2000).

NOTES

[1] At the vernacular level, the Gypsies from Progresul call sometimes themselves as "*Roms*", while the term "*Țigan*", used currently by the Romanians, is a pejorative ethnic denominator. In anthropological literature, the notion of "Gypsy" is still in use (cf. Stewart 1992: 137-156; Lee Kaprow 1993: 30-35 etc.). By writing "Gypsy" within this text, I have none depreciative intention to the Romani ethnic group.

[2] As Eloise Hiebert Meneses points out as regards the Indian marketplace from Mayapur, the common commercial specialisation of the ethnic and marginal minorities corresponds to the specific market demand of competition and group differentiation. More precisely, such a specialisation "acts as a target for displaced hostility arising from trade" (cf. Meneses 1987: 243).

[3] It lacks at this level informal market strategies, as the credit relationships described by Clifford Geertz (1963: 36) for the Javanese bazaar from Modjokuto.

[4] It may discuss here about somehow "market social spheres" (traders [merchants – growers, as a subsystem] – customers), where the marketplace position has itself a mediating role similar to the work-and-beer one, within the "economic spheres" from Darfur (cf. Barth 1967: 164).

[5] The mark of trading specialisation (as asserted by Bohannan and Dalton 1965: 360) is buying for resale, not selling for subsistence.

[6] By analysing the "reconceptualization of money in Romania", Katherine Verdery shows (1995) how – in comparison with the socialist economy's centralised system – the Romanians had after 1989 to understand the capacity of money to multiply thanks other forms of gain (such as commerce, or the high-interest loans).

REFERENCES

Barth, Frederik

1967 : "Economic Spheres in Darfur", in Raymond Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology,* Oxford: Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, pp. 149-174.

Bohannan, Paul and Dalton, George

1965 : *Markets in Africa*, New York: Anchor Books.

Geertz, Clifford

1963 : "The Bazaar Type Economy: The Traditional Pasar", *in Peddlers and Prices. Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, Chicago and London The University of Chicago Press, pp. 30-47.

Lee Kaprow, Miriam

1993-4 : "Celebrating Impermanence: Gypsies in a Spanish City", in Elvio Angeloni (ed.), *Anthropology. Annual Editions*, pp. 30-35.

Meneses, Eloise Hiebert

1987 : "Traders and Marginality in a Complex Social System", in *Ethnology*, vol. XXVI, no. 4, pp. 231-244.

Stewart, Michael

1992 : " 'I can't drink beer, I've just drunk water'. Alcohol, bodily substance and commensality among Hungarian Rom", in Dimitra Gefou-Madianou (ed.), *Alcohol, gender and culture*, New York, London: Routledge, pp. 137-156.

Verdery, Katherine

1995 : " 'Caritas' and the reconceptualization of money in Romania", in *Anthropology Today,* vol. 11, no. 1 / 1995, pp. 3-7.

LE COSTUME ALBANAIS DANS LE CONTEXTE SUD-EST EUROPÉEN

Andromaqi Gjergji

L'intérêt pour la culture populaire en Albanie a commencé par des recueils de littérature orale et de traditions populaires. Cet intérêt était traversé par un esprit patriotique visant à éveiller la conscience nationale et rehausser la fierté du pays. Il se fait remarquer à travers toute l'activité des anciens collectionneurs des traditions populaires, mais il met le plus en évidence au XIX-e siècle. Ainsi, on peut rappeler les paroles ardentes de nombreux représentants de la Renaissance albanaise, appréciant les coutumes et le mode de vie du peuple. Un tableau vif de la société montagnarde du temps, avec ses couleurs locales et ses attraits, se retrouve dans le roman *Bardha e Temalit* signé par Pashko Vasa. Ndoc Nihaj, d'autres aussi, feront la même chose.

Les voyageurs étrangers de cette même époque, ayant eu de nombreux contacts avec les peuples des Balkans, ont décrit eux aussi différents aspects de leur culture. Rappelons ici le large cadre ethnographique de la réalité balkanique de la première moitié du XIX-e siècle qu'on trouve dans l'œuvre du français Ami Boué et intitulée *La Turquie européenne* ; toute une série de chapitres sont dédiés à la culture matérielle dont un chapitre consacré à l'habillement de ces peuples. Dans la deuxième moitié du siècle, d'autres voyageurs et chercheurs (par exemple Spencer, Hahn, plus tard Nopcsa ou Haberlandt) ont publié des études précieuses concernant les costumes albanais, comparés souvent à ceux des voisins.

Après la deuxième guerre mondiale, dans presque tous les pays de la péninsule on remarque une attention particulière accordée à ce domaine de la recherche. Cette attention se concrétise par la réouverture d'une série de musées historiques ou ethnographiques où on expose de riches collections de costumes populaires, fruits des recherches sur le terrain. Des institutions scientifiques sont constituées qui étudient, publient et organisent des musées concernant la culture populaire. On trouve donc à la disposition des chercheurs intéressés par ce domaine un riche matériau scientifique qui facilitent la présentation comparative balkanique et même sur le plan européen.

Dans cet exposé j'essaie de délimiter la place des costumes albanais par rapport à celui des autres peuples de la région. Dans ce but je commence par l'analyse brève des caractéristiques les plus importantes afin de mettre en lumière les différences et les ressemblances. Il s'agira de la matière et les techniques appliqués pour la confection des vêtements depuis le XVIII-e siècle, et puis des types de costumes qu'on rencontre chez deux ou plusieurs peuples. Je présente par la suite des éléments particuliers du costume ayant eu un large diffusions dans l'aire balkanique en antiquité et au moyen age. Enfin, j'indique quelles sont mes conclusions.

1) Jusqu'à la première guerre mondiale, les tissus de base en Europe du Sud-Est sont le résultat du travail domestique ou artisanal, généralement en deux ou quatre lisses. Les tissus domestiques en lin, en laine, en, soie naturelle ou en coton, sont utilisés pour la

confection des diverses pièces de l'habillement (chemises, caleçons, tabliers, mouchoirs de tête, ceintures, gilets et ainsi de suite) ; en Albanie côtière, depuis Shkodra et jusqu'à Vlora on tissait les plus belles du pays dont on se sert pour confectionner les vêtements ; à Shkodra et à Tirana on tissait des toiles en soie d'une finesse rare dont on confectionnait des chemises pour homme ou pour femme, également pour les riches et les couches moyennes de la société. D'excellents tissus en soie ou en coton étaient produits dans les principales villes de Kosova ; il sont vendus par les tisseuses elles-mêmes dans les divers centres de commerce de la Macédoine, arrivant même jusqu'à Salonique. Particulièrement recherchées étaient les toiles en coton de Shkodra, surtout celles colorées en un rouge caractéristique, de même que les ceintures multicolores destinées aux hommes. C'est ici qu'on produisait des galons en soie d'une très bonne qualité dont on se servait pour coudre et orner divers éléments du costume.

Le *shajak* ou drap grossier, tissé sur métier domestique à quatre lisses et pressé ensuite par la technique populaire des *dërstila* (moulin à foulon) connue par l'ensemble des populations balkaniques (*dristella* en grec, *dârsteală* en aroumain, *dârste* en roumain). On utilise le drap grossier pour les pantalons, les gilets, les *xhamadanë* ainsi que pour d'autres vêtements d'hiver lourds, avec ou sans capuchon ou simplement avec un large col quadrangulaire plié sur le dos, qui peut facilement devenir un capuchon. Tels sont les divers *xhoka* (veste sans manches pour homme ou femme, ou à mi- ou pleines manches jetées par derrière, munies d'un col bordé de franges qu'on peut mettre sur la tête) ; la *xhurdia* (veste en drap grossier noir, à manches courtes, au col carré, frangé par-derrière, avec pompons aux épaules); la *herka* (veste simple sans franges) ; la *flokata* (manteau à poils) pour hommes. On peut ajouter d'autres vêtements d'hiver comme la *struka* (châle), la *guna* (vêtement lourd en laine de chèvre, long jusqu'en dessous des genoux, sans manches, à capuchon, porté d'habitude par les bergers) etc.

Les premiers vêtements des hommes où le drap grossier est remplacé par l'étoffe fine fabriquée dans les ateliers des manufactures diverses, sont les gilets et les *xhamadanë* (vestes bordées de galons pour hommes et femmes) caractérisant les habillements festifs, plus tard les *tirq* (pantalons collants en laine) et les *kallçi* (guêtres) pour hommes et les différentes *xhoka* (longues vestes ou manteaux) pour femmes en certaines régions.

La qualité du tissu dépend surtout de la qualité de la laine utilisée, mais aussi de la qualité du foulage. Ainsi, avec le temps, dans les Balkans ont été connus certains centres de production de l'étoffe de qualité. En Albanie on appréciait et ou recherchait l'étoffe en laine de Brashova, de Presheva et de Deva. En Macédoine on appréciait le drap rouge de Gjakova avec lequel les couturiers de cette ville confectionnaient des gilets pour hommes. De même les *tirqs* de Gjakova étaient appréciés jusqu'à Postribë, près de Shkodra.

Le drap grossier utilise en général en couleur naturelle selon la laine ; il est donc blanc, noirâtre, noir, marron, gris-marron (la laine de chèvre) et ce n'est qu'au dernier quart du XIX-e siècle qu'on commence à le teindre en noir et moins souvent en rouge.

Certaines régions de la péninsule (comme Arta, Preveza, les ports de l'Adriatique) sont des centres d'où l'on exporte du drap grossier pour l'Europe occidentale, dont on se sert surtout en armée pour confectionner les capotes des marins. En Bulgarie, près de la ville de Sliven, il y avait quelques manufactures avec environ 350 ouvriers et où l'on produisait du drap grossier pour l'armée turque depuis au moins 1834.

La meilleure occasion pour échanger les articles de l'habillement sont sans doute les nombreuses foires locales. Dans la partie méridionale de tels centres sont Servica, Mavronoros, Monastir, Elbassan, d'autres aussi. Le consul autrichien Georg Hahn informe que l'Albanie, l'Épire et la Thessalie exportent au début du XIX-e siècle à travers le port d'Arta de la laine en suint, de l'étoffe grossière ou du drap grossier, de l'*allaxha* ou du tissu en soie et en coton, du tissu en lin arrivé partiellement de l'Albanie comme aussi des ateliers d'Arta et de Ioannina ou des régions intérieures. Elles importaient des coiffes en laine ou en coton aussi bien de la France que de l'Italie, du galon et du passement, bien qu'il y ait eu à Ioannina aussi des ateliers pour réaliser ces produits ; presque toute l'étoffe était importée des villes italiennes Como et Vicenza, ainsi que de l'Allemagne, peut-être parce qu'elle était moins chère que celle anglaise. Les soies étaient importées de Lyon et d'Italie. G. Vaudoncourt nous apprend en 1816 que la ville d'Arta avait été jadis le principal emporium du commerce avec l'Albanie. J. C. Hobhouse témoigne en 1813 qu' « il arrive encore de Trieste, de Livorno et de Genève des coiffes » et que le fil d'or à broder les vêtements vient de Wien en Albanie, tandis que l'étoffe produite en France et en Allemagne est importée à travers Leipzig. Selon lui, cette étoffe est le principal article d'importation tout comme les longs manteaux et les fourrures pour les habillements d'hiver, dont tous les riches musulmans et chrétiens sont fournis, et ceci non seulement en Albanie mais dans presque toute la Roumélie et en Morée.

Ceci dit, on comprend facilement qu'au début du XIX-e siècle les zones où le costume était réalisé tout à fait dans le cadre de l'économie domestique étaient bien rares. Déjà de nombreux produits ont laissé la place à la production artisanale, laquelle avait franchi les frontières régionales étant mise en vente dans de nombreux centres balkaniques surtout à l'occasion des foires. D'autre part, il ne faut pas oublier que beaucoup de produits du pays sont exportés à l'extérieur des régions balkaniques et que beaucoup de produits manufacturés européens pénètrent en Albanie et dans les autres pays de l'Europe du sud-est pour l'habillement des couches riches et pour leurs costumes festifs.

2) A première vue, les habits populaires de l'Europe du Sud-Est donnent l'impression d'une mosaïque multicolore, qui manifeste une variété intarissable, si bien en ce qui concerne les couleurs que les formes. En réalité la situation ne se présente pas ainsi. Si on veut obtenir une classification malgré cette variété on doit observer la structure du costume, qui constitue l'indice le plus stable et important. On constate alors que les vêtements de cette zone ne constituent pas une masse amorphe car ils peuvent être groupés dans certains types de structure. En faisant le contour de ces types et en les définissant le mieux possible, on identifie plus facilement quels sont les plus répandus et les plus caractéristiques pour une zone ou pour un peuple et quel sont leurs liens éventuels avec les anciennes divisions des Balkans. Pour obtenir une pareille classification, des efforts fructueux ont été poursuivis par divers auteurs, parfois au niveau national, parfois au niveau local. Les deux classifications ne s'opposent pas entre elles ; je prends en compte les deux pour l'analyse du costume populaire albanais et la comparaison avec celui d'autres peuples.

a) En Albanie, le type le plus répandu d'habillement pour femmes est sans doute celui à longue chemise et à tablier complété par une tunique en laine pour la saison

fraîche ou froide. Ses variantes représentent les étapes d'évolution de ce type ; on le rencontre presque partout en Albanie, du sud jusqu'aux bords du fleuve Drin (Drini i Bardhë à Kosova) où il s'interrompt pour reprendre au nord, au-delà des zones de la *xhubleta,* dans la partie du Monténégro et plus loin. On le rencontre aussi dans beaucoup d'autres zones, comme en Grèce par exemple (plus fréquemment dans la partie continentale que dans celle des îles), dans les districts de Florina, Makri-Gefyra, chez les paysans d'Attique, chez tous les Albanais d'Attique et de Péloponnèse etc. En Macédoine, ce type d'habillement pour femmes est connu dans la plus grande partie du pays. Ici la chemise longue et le tablier respectif sont accompagnés du manteau en drap grossier, ici blanc et ailleurs noir ou bleu foncé. Les manteaux en bure noire sont presque des vestes longues et, dans cet aspect elles ressemblent à celles de certaines régions de l'est de l'Albanie centrale, mais elles se distinguent bien concernant leurs ornements. En Bulgarie on trouve un costume proche de celui-ci ; il s'agit du costume à *sukman* en bure noire ou bleu foncé, sans manches ou à manches jusqu'aux coudes ; selon Maria Veleva il est porté en Thrace du sud-est. On y trouve aussi le costume à *sajë* (manteau), long jusqu'au genoux, avec de manches longues ou courtes, ouvert par-devant et qu'on porte surtout en Bulgarie Méridionale, dans la vallée de la Marica (région de Pirin). En Serbie, ce costume à longue chemise, à tablier (*pregaç*) et au manteau (*zubun*) en bure est très connu ; il en est de même en Bosnie-Herzégovine et au Monténégro. En Roumanie ce type a eu, semble-t-il, une diffusion plus restreinte que dans les autres pays ; pourtant on peut citer comme exemple le costume de Bihor en Transylvanie.

A ce costume féminin correspond un costume similaire masculin, composé d'une longue chemise qui descend jusqu'aux genoux, une longue ceinture en laine et un *cibun* (manteau en bure, long jusqu'aux genoux), ouvert par-devant, celui pour hommes à mi-manches ouvertes, et celui pour femmes sans manches) ou un *dollamë* (capote) en drap grossier blanc, noir ou bleu foncé. Ce costume pour hommes était plus répandu partout dans les Balkans que le costume respectif pour femmes.

b) Bien que difficile à expliquer, il est intéressant de connaître l'étendue géographique du *costume à deux tabliers* mis par-dessus la chemise, l'un par-devant, l'autre par-derrière, type que je classe à part, celui à jupe ouverte qui était porté en parallèle dans certaines zones.

En Albanie, le costume a chemise longue et deux tabliers constitue une forme ancienne de se vêtir. On la rencontrait surtout sur la rive droite du Drin, à commencer pas la région de Shkodra, dans certains villages de la Postriba ; elle continuait dans les villages de la zone à *xhubleta* (vêtement de l'(Albanie septentrionale – à Pulti) et plus loin à Hasi et à Malësi e Gjakovës ; plus loin, il est connu à Rrafshii i Dukagjinit où il servait à la fois comme vêtement d'été des zones qui en hiver portent la xhubleta. En Albanie méridionale, à Vlora, à Gjirokastra et à Saranda on a trouvé des traces de ce type, mais il a été abandonné depuis la fin du XIX-e siècle. On sait que même les Albanais de Grèce (en Morée, au Corinthe) ont porté ce type de costume, au moins jusqu'aux années '70 du siècle dernier.

A l'extérieur des régions albanaises, le costume à deux tabliers se rencontre dans une zone large, à commencer par la frontière nord-est de Kosova, comprenant la Serbie et une partie de la Croatie, en dessous de la rivière de Sava, allant vers l'Est en Shumadi. (Selon Ami Boué « à Niš et à Ohrid, tout comme en Serbie, les paysannes portent le

costume à deux tabliers à franges, *opregatchi* ».) En Bulgarie, ce type d'habillement est utilisé dans toute la partie nord-est du pays, dans les arrondissements de Belogradchik et de Vidin. Selon Maria Veleva « ce costume était utilisé en Bulgarie et, jusqu'à la fin du XIX-e siècle, il était l'unique costume des femmes paysannes dans les plaines cotoyant le Danube ; il formait d'ailleurs quelques oasis même en d'autres partie de la Bulgarie du nord-est », comme on vient de le mentionner plus haut. En Roumanie aussi ce type a une large étendue, surtout dans la partie centrale et méridionale de la Transylvanie, en Petite Valachie (Olténia), dans quelques parties de la région de Bucarest et au Banat.

Ce type aussi présente de nombreuses variantes de la forme et des dimensions des tabliers, les différences entre le tablier mis devant et celui mis derrière, leur décoration, mais ce qui a de l'importance c'est sans doute le type de chemise qui accompagne les tabliers.

Les tabliers présentent en Albanie des variantes plus nombreuses qu'en d'autres régions. Les tabliers ont généralement la forme d'un rectangle, où les côtés les plus longs sont placés le long du corps, donc de la taille vers le bas. Il y a aussi des variantes où ils sont mis en largeur, comme c'est le cas pour la région de Malësi et à Gjakovës. J'ajoute qu'ils peuvent avoir aussi la forme d'un trapèze où le tablier de devant est beaucoup plus grand que celui de derrière. Dans le village de Pëdhana de Malësi e Lezhës Rrok Zoizi a remarqué une variante où le tablier devant a une grandeur normale, et celui de derrière est petit et entouré sur trois côtes par des longues franges. Cette variante se rapproche de celle des femmes du Banat en Roumanie ; elle est sortie d'usage après la deuxième guerre mondiale mais, élément d'origine très ancienne, il prend une importance particulière. La phase la plus évoluée est celle où le tablier s'accroît en largeur et prend des plis légers à la ceinture ou aux hanches.

Les tabliers représentent une des pièces du costume le plus richement décorées dans les Balkans. Dans bon nombre de cas leur ornement se faisait durant le tissage sur métier, utilisant différen,tes techniques de travail ; en d'autres cas il était fait après le tissage, par des broderies avec des fils de couleur variée ou par application sur eux de petits objets, liés à des croyances anciennes. Partout où était utilisé ce costume, les tabliers sont mis sur une chemise longue en toile domestique de lin, coton et même en laine, taillées comme les chemises du type dace ou comme la dalmatique illyrienne.

c) Le *costume à jupe ouverte* a comme élément distinctif une jupe ouverte, appuyée sur la taille, d'habitude sur la chemise et accompagné par un tablier mis devant. En Albanie il existe une variante simple qu'on peut interpréter même comme une phase de transition du costume à deux tabliers vers celui à jupe ouverte et tablier devant. C'est l'habillement quotidien de travail pour les femmes et les filles de Zadrima, où les deux pièces (appelées *faqore*) ont la même forme, avec peu de plis sur les hanches ; le tablier sis derrière est entièrement noir, tandis que celui de devant a des rayures de couleurs différentes. Dans trois ou quatre villages de la Zadrima il y avait une variante en toile blanche en lin d'abord, en coton ultérieurement, avec des plis fréquents sur les hanches, qui enveloppait presque tout le corps et qui était complété par un tablier en coton mis devant. Plus riches et plus intéressantes sont les variantes où la jupe ouverte est en fin tissu de laine, serré par des plus fréquents autour de la taille, de couleur blanche ou noire à Zadrima ; de couleur rouge, verte ou violette dans les régions de Puka et de Tropoja. La jupe ouverte la plus ornée et la plus luxueuse est celle de la zone de Kabashi

(arrondissement de Puka), diffusée au cours du siècle à Malësi et Gjakovës aussi ; elle remplace peu à peu le costume à deux tabliers. Le phénomène est observé aussi en d'autres zones de l'est où on portait le costume à deux tabliers.

Le costume à jupe ouverte est porté en Albanie dans une zone étroite, longeant le Drin, zone qui commence à Zadrima et va en s'élargissant vers le nord-est, en des variantes qui présentent des caractéristiques distinctes l'une de l'autre. Deux d'entre elle, celle de Kallmet et celle de Gjinaj, ne sont pas encore trouvées, semble-t-il, en aucun autre pays de l'Europe du sud-est. Les variantes en tissu léger en laine et à plis fréquents (tel celui de Kabashi) présentent des similitudes claires avec les jupes ouvertes portées en Bulgarie Nord-occidentale, en Serbie et surtout avec ceux de la Petite Valachie, en Roumanie, mais dans ces contrées elles sont accompagnées d'habitude par une chemise de type dace (le col a des plis). Nous n'avons pas d'informations sur la Grèce et la Macédoine.

Je suis enclin à croire que même le costume à *fote* doit être compris dans ce type, car la fote aussi n'est rien d'autre qu'une jupe ouverte du corps, de la taille vers le bas, qui a simplement la forme d'un rectangle, sans aucune confection. Ce costume caractérise la Moldavie, mais il est connu aussi en Grande Valachie (Muntenia), dans la zone des Carpates orientales jusqu'à la rivière de l'Argeş ; il pénètre un peu dans la zone de Bran, en Transylvanie méridionale. En Bulgarie comme en Roumanie, le costume à jupe ouverte est largement connu, et présente de nombreuses décorations en fils métalliques brillants, en perles, en dentelles, etc.

d) Dans les Balkans il y a aussi d'autres formes d'habillement pour femme qui, bien qu'ayant actuellement une large étendue inter balkanique, présentent un intérêt particulier pour compléter le cadre des costumes de la péninsule.

Sans doute, l'un des costumes les plus intéressants des Balkans, bien que d'usage limité déjà, est le costume à *xhubleta*. La xhubleta est un cas unique dans les Balkans et en Europe par sa forme et sa structure, mais par le système décoratif également. Elle a attiré depuis longtemps l'attention des chercheurs par ses particularités peu communes à l'aire balkanique. Arthur Haberlandt le considère comme faisant partie de l'habillement des anciens Illyriens, mais Nopcsa le rapproche d'une figurine néolithique trouvée à Kličevac (Yougoslavie) et fait remonter encore plus loin son origine. Sans doute, la xhubleta a une origine archaïque ; c'est une rare survivance d'une civilisation préhistorique, qui a laissé des traces même ailleurs sur les côtes de la Méditerranée. Dans les temps modernes, cette pièce du costume s'est conservée en Europe du Sud-Est seulement dans les régions albanaises.

La xhubleta est une jupe ayant plus ou moins la forme d'une cloche composée de bandes étroites en *zhgun* (bure), alternées de lignes denses de galon, tout disposé horizontalement par rapport au corps. Cette jupe couvre le corps depuis la traille et jusqu'aux mollets ; elle est maintenue pendante au corps avec deux bandes larges en drap grossier. La xhubleta exige une grande maîtrise lors de sa confection, pour prendre la largeur et l'ondulation requises. Sa décoration est originale, surtout par le caractère des motifs décoratifs. Elle est accompagnée par une chemise courte qui couvre la partie supérieure du corps ; par-dessus la chemise on met le *krahol* (gilet) ou le *xhoke* (veste). Un tablier est placé par devant et la ceinture est décorée dans le même style que la xhubleta elle-même.

On connaît deux types de xhubleta, l'un large et l'autre étroit ; ils ont évolué pour un certain temps chacun dans sa propre direction, mais les deux types demeurent également intéressants. Au XX-e siècle la xhubleta est devenue un costume pauvre en couleurs. Pour les jeunes filles célibataires la xhubleta est presque entièrement blanche, avec peu de rubans noirs, tandis que les xhubletas des femmes mariées sont de couleur surtout noire, mêlée avec quelque rubans blancs. Dans le costume de mariage intervient le rouge-foncé, le violet et jadis intervenait même l'orange. Si on recule dans le temps, le cadre du coloris change; ainsi, dans un témoignage daté de 1754 on affirme que « ni le paon, ni l'arc-en-ciel n'ont autant de couleurs que les femmes de Kelmendi dans leurs xhubletas.

e) Le costume masculin n'est pas aussi varié que celui féminin. On remarque aussi que les costumes qui seront mentionnés se succèdent dans certains cas, ou ils ont coexisté pour un temps relativement court. D'habitude, les costumes masculins ne présentent pas autant de variantes locales que les féminins, d'autant plus qu'une bonne partie de leurs composantes sont le résultat d'un travail artisanal, donc d'une présentation plus ou moins unifiée.

Un costume masculin diffusé dans une bonne partie de l'Albanie jusqu'à la proclamation de l'indépendance (1912) est celui avec une large chemise de toile avec la culotte longue en dessous, et dessus le *cibun* ou *dollamë* (manteau en bure) en laine brute, blanc ou bleu foncé, serré à la taille avec une large ceinture en laine. Au-dessus du cibun on met la *mëngore* (veste) aux manches ouvertes qui pendent par derrière. Celle-ci correspond au costume des femmes qu'on vient de décrire.

Au début du XX-e siècle, dans l'Albanie du sud-ouest ce costume a été remplacé petit à petit par le costume en *poture* (espèce de culottes en laine brute quelque peu larges et longs jusqu'aux genoux). En Albanie du sud-est il est sorti d'usage, remplacé par un vêtement de type citadin, tandis qu'en Albanie du nord-est il est remplacé dès le milieu du XIX-e siècle par le costume à *tirq* (pantalons collants blancs en laine brute, cousu avec du galon noir). Ce costume s'est vite imposé dans une bonne partite du pays, surtout vers le sud (jusqu'à Pogradec) et vers l'ouest, jusqu'à Shkodra et ses alentours, en habillant également pour une période transitoire le dollamë par-dessus le tirq.

En tout cas, le costume le plus représentatif des Albanais, au nord comme au sud du pays et surtout comme habillement festif, a été sans doute le costume a *fustanellë* (fustanelle ou jupe plissée). Ce costume a été l'habillement le plus typique des Albanais pendant 7-8 siècles de suite (son nom est mentionné explicitement dans des documents, au moins depuis 1335), mais son origine remonte dans le temps, comme il est témoigné par des découvertes archéologiques claires (telles la figurine de Maribor du V-e siècle avant J. Chr. en Slovénie, une pierre tombale du III-e ou IV-e siècles de notre ère, trouvée à Smokthina de Vlora, la terre cuite de Durrës du IV-e siècle de notre ère etc.). De nombreux témoignages documentaires montrent que, presque jusqu'à la fin du XIX-e siècle, le costume à fustanelle était considéré costume d'apparat dans toute l'Albanie, à commencer par la fustanelle des riches de Shkodra et recouvrant toute l'aire albanaise vers le nord-est, il arrivait jusqu'à Novi Pazar d'où il descend vers le sud, dans les régions albanaises de la Macédoine, porté parallèlement avec d'autres costumes. La fustanelle est en usage même chez les Albanais de la Grèce ou les Arbëresh de l'Italie. De nombreux voyageurs étrangers ayant parcouru les Balkans aux XIX-e et XX-e siècles affirment que

cet costume est porté par certains des plus élégants gardes du corps des cours princière de Moldavie (à Iaşi) et de la Valachie (à Bucarest). Comme l'habillement typique des stratiotes albanais pendant les XIV-XVII-èmes siècles, ce costume a été connu en divers pays de l'Europe occidentale. Beaucoup de voyageurs étrangers remarquent qu'avec ces vêtements « de la mode albanaise » sont habillées les gardes de nombreuses cours féodales de l'époque, les suites accompagnant les consul ou autres personnalités.

C'est le cas ici d'ajouter qu'en Grèce le costume à fustanelle est à la mode dans les hautes couches de la société grecque particulièrement à l'époque du règne du roi Othon et de la princesse Amélie. Apparemment le roi aimait ce costume qu'il portait lui-aussi. Au musée de Benaki, à Athènes, on a gardé deux costumes luxueux à fustanelle, appartenant à l'adjutant et ambassadeur G. Mavrocordato et l'autre au général Valtinos, tous les deux contemporains d'Othon.

Je cite encore un costume simple, ancien comme type, celui à *brekesha* (sorte de braies) porté surtout en Albanie centrale et dans les plaines côtières de Shkubini à Drini. Ce costume est resté en usage, tout en se limitant, même après la libération du pays en 1944. Les brekesha sont une sorte de braies recouvrant le corps de la taille aux chevilles. Leur coupe est simple, la même que celle des caleçons traditionnels. Dans un document de 1350, une paire de brekesha (*braga*) et une paire de linge (*interulla*) sont mentionnées comme habillement du cordonnier Pjetër de Shkodra. Leur origine est bien plus ancienne, car l'archéologie nous permet de les connaître comme un élément d'habillement même pour les Gaulois de la période antique. Les brekesha sont confectionnées avec du lin ou du tissu en lin et laine finement filées pour l'habillement d'été, et avec du tissu épais en laine pour celui d'hiver, de couleur marron ou noire. Elles ont un usage long dans le temps bien que limité dans l'espace ; il ne faut pas les confondre avec les *shallvare* (pantalons bouffants) de mode turque qui ont une autre coupe, même s'il est désigné du même nom.

3) A part les ressemblances concernant la matière et la structure d'ensemble des costumes populaires, celles de leurs composantes et leur diffusion parmi les populations de la région, on se pose tout naturellement la question suivante : quelle est leur âge? Les ressemblances de même que l'origine doivent être classées dans le temps ce qui n'est pas facile. J'essaye dans les pages qui suivent à établir une chronologie, en mettant de côté les couches les plus récentes et en remontant dans le temps.

a) On peut rappeler que ce sont les zones côtières d'abord, celles situées à proximité des ports et par conséquent les plus fréquentées par les navires, qui ont abandonné les premières leurs costumes traditionnels, portés durant les 3-4 derniers siècles. Bon nombre de ces zones ont connu un développement intensif du commerce et des mouvements migratoires en quête de travail. Ces contacts insistants avec le marché extérieur ont donné à l'habillement des populations un aspect plus raffiné grâce à l'utilisation fréquente de tissus fabriqués ; ils ont aussi influencé leur mode de vie. On peut par exemple citer les habillements des femmes de la côte dalmate les costumes des femmes et des hommes catholiques de Shkodra (avec de fortes influences de Tunis et de Tripoli, avec lesquelles ils avaient des relations commerciales), ensuite la côte ionienne allant depuis Corfou vers le sud (nous pensons à l'influence de l'habillement des femmes de Corfou sur les femmes de Narta), plus loin toute la côte égéenne de la Grèce pour

continuer vers les côtes de la Mer Noire. Parfois les influences sont indirectes : par exemple, on sait que le costume des femmes dans certaines zones des arrondissements de Saranda et de Gjirokastra au cour des dernières décennies du XIX-e siècle est venu comme une influence de mode des Cyclades en Grèce, où les tailleurs albanais allaient pour « apprendre le métier ». On sait bien que même dans la partie la plus méridionale de la Grèce (au Péloponnèse et dans les îles), surtout après l'indépendance, il y a eu « une européanisation précoce, une augmentation de la vague d'émigration et une disparition rapide des vieux costumes locaux » (A. Delivorrias).

b) En reculant dans le temps on peut se rappeler que lorsque l'empire byzantin a disparu en 1453 en cédant la place à la suprématie ottomane dans les Balkans, la tradition byzantine n'a pas disparu, ceci surtout dans ses zones périphériques. Elle poursuit son développement et son enrichissement en éléments culturels venus aussi bien de l'Europe que des pays islamiques, ce qui se voit aisément dans les vêtements des nobles de l'époque. Ceci est bien mis en évidence par les dessins de N. de Nicolai (1576). Au cours des derniers siècles de Byzance et pendant la longue occupation ottomane, lorsque les peuples de la région étaient plus ou moins englobés dans une même sphère d'influence culturelle, il a été remarqué une influence de rapprochement et, dans une certaine mesure, de nivellement dans la mode vestimentaire, surtout parmi les couches riches.

En Albanie, l'influence culturelle byzantine et post-byzantine dans l'habillement a été plus évidente dans la partie méridionale. On peut ainsi citer par exemple les préférences pour les couleurs dites « royales », tel le violet, le vert, le rouge, ou pour les décorations chargées par des broderies aux fils en or, en argent et par la soie couleur jaune imitant l'or qu'on trouve en abondance dans les vêtements albanais même au XVIII-e et au XIX-e siècle. On peut mentionner aussi les manches ouvertes et pendantes derrière les *xhamadanë* et des manteaux du costume masculin, que le dramaturge anglais du XVI-e siècle, E. Spencer, a qualifié de « mode albanaise ». La même provenance ont les manches qui finissent par de longs pans prolongés au-delà de la main, présents dans certains costumes de l'Albanie méridionale. Un caractère byzantin évident est préservé aussi par bon nombre des vêtements de Berati, exécutés par les maîtres brodeurs de ce centre florissants durant la période byzantine.

A l'influence byzantine est venue s'ajouter celle orientale-islamique. Tout s'est amalgamé dans les Balkans conférant à la région un aspect culturel propre qu'elle préserve encore dans une certaine mesure. L'influence orientale en Albanie s'est manifestée d'abord parmi les couches islamisées et l'aristocratie des villes, comme cela s'est passé d'ailleurs aussi en d'autres villes balkaniques. Ainsi, aux XVII-e et XVIII-e siècles il y a un véritable afflux de *xhybe* (manteau sans manches) en tissu lourdement brodé en or, avec des motifs orientaux d'une rare finesse. De tels xhybe sont gardés encore presque partout dans les musées ethnographiques de la péninsule. L'influence turque orientale ne doit pas être traitée en bloc, car elle a pénétré par couches et vagues successives dans les habillements de la campagne, sous l'influence des régions de la Turquie européenne et de l'Anatolie. Un exemple est le costume du village de Gurabardhi, ou le costume des femmes de Hasi dans certaines de leurs composantes.

Au cours du XIX-e siècle, lorsque les peuples des Balkans luttaient pour protéger leurs traditions nationales, on a remarqué une limitation générale des influences en faveur des influences européennes.

c) En recherchant les traces du passé dans les costumes populaires, on peut se poser la question de leur ancienneté. Y a-t-il par exemple des survivances venues de l'antiquité ?

Le costume classique gréco-romain n'est pas un habillement coupé et cousu suivant la mesure du corps, car il s'agit d'un morceau de tissu épais ou léger, selon les saisons, sur des mesures plus ou moins standard, qui enveloppe le corps de façon différente et qui est fixé aux épaules à l'aide de fibules. Rappelons que depuis l'antiquité on connaît les tissus en laine, en lin, en coton, en soie ; on pratiquait le pressage de la laine par lavage pour faire des chapeaux ; on connaissait le foulage des tissus en laine pour les rendre plus moelleux et duvetés uniformément. Les tissus destinés aux vêtements sont d'habitude unicolores avec des lisières sur les deux côtés. Ces lisières, qui peuvent être plus larges ou plus étroites (*clavus latus, clavus angustus*), deviennent à la longue un élément décoratif important, à tel point qu'on les trouve sur les vêtements impériaux. L'utilisation des lisières en tant que décor demeure vivante durant des siècles dans les tissus traditionnels des Balkans Occidentaux, dans les textiles albanais un peu plus que dans les autres. Un intermédiaire temporel solide entre eux est sans doute l'habillement illyrien appelé *dalmatica* et qui, au cours des premiers siècles après J. Chr. était largement connu à Rome. Elle est faite de tissus ayant des lisières uniformes ou de différentes couleurs visibles sur les bords

Le costume antique gréco-romain utilise depuis longtemps des éléments appartenant à l'habillement des anciens Macédoniens, tels la *hlamida* et la *causia*, en devenant même partie intégrante ; cette opinion n'est pas acceptée par tous les auteurs. Plus tard, surtout au temps de l'Empire, l'habillement classique accepte des éléments pris aux vêtements de la Gaule, tels les moufles longs (*braccae*), le caraco (*caracolla*) et peut-être aussi le *birhus*. De l'habillement des tribus illyriennes, à part la dalmatica, le capuchon des Bardes (*bardocucullus*) on a pris peut-être la *lacerne*. Tous ces éléments ont laissé leurs traces dans les costumes populaires balkaniques comme le prouvent les recherches archéologiques. I. Gremošik de Sarajevo s'est intéressé à leur présence dans des monuments antiques.

Je termine cette brève incursion dans le passé lointain des costumes populaires en citant certaines données fournies par les fouilles archéologiques et nous informant sur des vêtements préhistoriques. Ainsi, il y a la statuette en terre cuite trouvée à Kličevac en Bosnie et qui appartient au second millénaire avant J. Chr. Elle présente un habillement semblable à la xhubleta albanaise. Sur la même statuette on distingue un petit tablier bordé de franges qui présente des similitudes évidentes avec la *rrethoca*, petit tablier du costume passé des Mirdita. Sur la partie arrière de la statuette on remarque la ceinture avec des glands placés derrière, connues aussi dans la Mirdita. Sur quelques fragments des statuettes trouvées à Maliqi on distingue des faisceaux de lignes denses à la taille et qui probablement dessinent une sorte de ceinture archaïque, composée d'un faisceau de cordon en fils de laine, connue actuellement dans une petite zone de l'arrondissement de Kruja. De telles ceintures sont faites avec un faisceau de ficelles de 4 à 5 mètres, fixées d'un côté seulement. Dans les temps anciens il est certain que ceci pouvait être fait en n'importe quel fil végétal. Semblables à ces ceintures sont celles utilisées par les femmes de Bihać en Bosnie du Nord-Ouest. Dans les fouilles archéologiques de la culture illyrienne il y aussi des témoignages d'utilisation de larges ceintures ornées dans leur

partie antérieure de plaques métalliques diverses et de boutons, qui rappellent les ceintures portées jadis par les femmes de Čermenike. Telle est par exemple une ceinture de Prozori, en Dalmatie. Les chaînes pendantes à la ceinture trouvées dans les tumulus de Mati, sont identiques aux chaînes attachées à la ceinture que les femmes de Malësia et Madhe (Shkodra) portaient jusqu'au début du XX-e siècle, de même les triples anneaux où elles étaient fixées. Des chaînes pareilles sont portées également par les femmes du Pays des Pădureni (région de Hunedoara, en Roumanie).

Il y a des témoignages préhistoriques non seulement sur les costumes à xhubleta mais aussi sur le costume des femmes à deux tabliers. Il proviennent également des fouilles de Vinča et de celles de Cârna en Roumanie.

La majorité des éléments mentionnés sont des héritages illyriens et thraces, intégrés graduellement dans les cultures qui se sont succédées dans les Balkans.

*

Tout ce qui vient d'être présenté ici prouve que les costumes albanais ont connu plusieurs processus évolutifs caractérisant les populations balkaniques. On trouve les mêmes procédés techniques, parfois même avec des produits de l'artisanat domestique qui concourent dignement avec ceux des autres zones, avec les artisans tailleurs (*sartores*) actifs sur les marchés des villes du passé, et puis au XIV-e siècle avec la participation régulière dans les principales foires des Balkans, où l'on vendait aussi des éléments d'habillement.

Les costumes albanais ont été appréciés et recherchés également en d'autres pays des Balkans et de l'Europe. Ils ont su profiter des contacts avec les vêtements des cultures voisines, mais ils ont aussi exercé sur eux une influence positive. Leur développement a suivi la marche du temps sans pour autant perdre leur originalité. Ils ont su adapter les influences venues d'Orient ou d'Occident et, apparemment ils ont su résister à l'assimilation dans ce domaine mieux que certains autres peuples de la région, bien que subissant une pression historique et culturelle particulièrement importante. Ils constituent aujourd'hui pour nous un objet de fierté tant par leur niveau artistique que par leur ancienneté. Par rapport aux autres vêtements des Balkans, les costumes albanais ont plus d'éclat, plus de parures métalliques, comme aussi de parures provenant d'un passé lointain comme c'est le cas de la chaîne portée par les femmes de Malësia e Madhe. Le décor des vêtements comprend des éléments (tels les franges et les glands) qui remontent aux terres cuites archaïques des côtes de la Méditerranée. Des pièces du vêtement tels la xhubleta ou la fustanelle ont une origine bien plus ancienne que la dalmatique antique illyrienne, précurseur évident de la chemise des femmes de partout dans les Balkans Occidentaux. Même au XX-e siècle, les bergers de nombreuses zones d'élevage portent un long capuchon sur la tête, ou la *hlamida* et les *taligans* (sorte de cape) sur les épaules, comme les bergers illyriens et dalmatiques du passé. La péninsule avec soin héritage culturel, ressemble à une carte encore pleine de signes conventionnels et symboliques qui attendent une explication et une interprétation.

CHOIX BIBLIOGHRAPHIQUE

Ami BOUÉ – La Turquie d'Europe ; vol. II, Paris, 1840.

Florea Bobu FLORESCU – "Geneza costumului popular românesc", Studii şi Cercetări de Istoria Artei, Bucarest, 1950.
Z. CULIĆ – Narodne nosne u Bosni i Hercegovini ; Sarajevo, 1963.
A .DELIVORRIAS – A Guide to the Benaki Museum; Athènes, 1988.
Andromaqi GJERGJI – Veshjet shqiptare Në shekuj; Tirane, 1988.
Michael HABERLANDT – Die Völker Europas und ihre volkstuümliche Kultur; Stuttgart, 1928.
Angeliki HATZIMIHALI – I Elliniki laiki foresia; Athènes, 1978.
Vera KLIČKOVA – Naqrodnbe nosnje; Skopje, 1964.
I. PAPANTONIU – Ellinikes foresies; Nauplion, 1976.
Paul PETRESCU; Elena SECOŞAN – Arta populară; Bucqrest, 1966.
Maria VELEVA – Costumes nationaux bulgares; Sofia, 1961.

SPINNING AND WEAVING IN SERBIAN ORAL TRADITION: VESTIGES OF MYTHICAL AND RELIGIOUS BELIEFS

Zoja Karanović, Ljiliana Pešikan-Ljuštanović

Religion and folklore are complexly interlinked in many ways in Serbian oral literary tradition and their relation to one another affects the genesis and nature of this tradition to a great extent. The paper sets out from such an assumption, that is to say, it makes an attempt, based on a segment of the tradition, oral poems, tales, legends and beliefs which deal with spinning and weaving, to reveal that in them, along with their poetic aspect, there are also underlying meanings characteristic of traditional life and thought and a mythical-religious view of the world. We believe, namely, that it can be proved that these poems, tales, legends and beliefs are a remembrance, in more or less perceptible vestiges, of some mythical-religious beliefs connected with spinning and weaving [1] which are activities frequently referred to in Serbian oral tradition.

For ancient man weaving and spinning (as its prerequisite first step) were handicrafts as well as the creation of new forms, and by that very fact, of creation and birth, in general. For this reason, it is supposed that these activities are considered holy in oral tradition and their performers are made divine, that is, linked to pagan and Christian deities. The sacred nature of these activities is also indicated by the fact that they were often mysterious in nature, during them it was customary to seclude oneself, which indicates the possibility of their being connected with various female initiation rites which were carried out along with ritual spinning and weaving.[2]

Oral tradition preserves all this, to a certain extent, though its hidden meaning is not easily reached, primarily because it has remained only in vestiges or in the form of poetic images, metaphors difficult to interpret. The search for these hidden meanings, and by this an analysis of the folklore and religious view of the world are basic to this paper.

It sets out from a poem which in a modern "reading" is considered a love poem and it begins with the words:

A young woman sits on high
On high and on spacious ground
Spinning silk, making braids
With these braids she converses...

The poem preserves and conveys the specific features of a lonely conversation between the weaver of yesteryear--with herself and with the objects of her labour--along with the separation of the poetic subject from ordinary human space--on high and on spacious ground--and from the daily course of time. The flow of time is meditatively checked, by a repetition and enumeration of activities with no end:

Spinning silk, making braids
With these braids she converses.

It is the isolation in space and time which causes dilemmas: is this a story about a supernatural being to whom human features have been attributed, or has the maiden, by the nature of her work, be brought close to the supernatural for a time. She, like divine spinners, spins silk and makes braids, and thereby creates the story of her unknown fate:

"If I knew, my braids,
That you would adorn a young man
I would weave silk into you,
I would braid gold into you
I would deck you with pearls,
If I knew, my braids,
That you would adorn an old man
I would weave bast into you,
I would braid cattail into you,
I would deck you with nettles."
(SNP I, 397)

The maiden's work is intended for her future mate whose features portray her entire future life. Just as the braiding of two strands symbolizes marriage, the twining of two destinies into one [3], so maiden's braiding symbolizes the course of her destiny. There still remains a dilemma: is the choice between a young or an old man only a seeming one, so that the maiden, by spinning the silk, shows her supernatural power to determine beforehand the desired course of her life, or is she perhaps just a mortal girl repeating love charms in order to invoke those supernatural beings who have the power to weave her destiny. [4]

In the poem, the weaver is associated with supernatural beings by her position in space. Her elevation "on high" makes the thread she is spinning resemble a vertical line which links two levels: the everyday world of the singer which is, from the standpoint from which the weaver is beheld, seen as the lower and narrower one in as compared with the elevated one on which she sits, probably situated somewhere between the earth and the skies. [5] This not heaven but some space between the earth and the skies and this is indicated by the solitariness of the weaver, a solitude that would not be possible in a heaven also occupied by the sun, moon and the stars. This is directly confirmed by one variant of the poem, in which, instead of the maiden, a fairy appears with whom the weaver maiden is directly identified and thereby the action is transferred from human participants to beings with divine attributes:

And they chased their prey
(Their prey) a young hart;
On its horns a white fairy sits,
Embroidering, braiding braids,
With the braids she converses...
(Kleut 1995, p. 12)

Isolation in space, "neither in the skies nor on the earth" is characteristic, in Serbian oral lyric poetry, is the abode of a fairies. This is confirmed by a poem on the building on a city, the work of a fairy:

Neither in heaven nor on earth
Meeting with clouds and skies.
(Buseti}, 173)

In addition to this, having built her (gold and scarlet) city, the fairy sits at the city gate "spinning silk", and at another gate she "is braiding silk", whereby her work parallels the fairies and maidens of the mentioned poems.

In legends weaving is also linked with fairies. In one of them, a girl mistreated by her stepmother is helped by fairies to spin wool.[6] Since fairies have an ambivalent nature, their relationship with the weaver need not be a friendly and helping one. In a tale from Slavonia, the fairies take spun threads from a mother as ransom for the lives of her sons and daughters-in-law, and though she spins all the time "she had no benefit of that yarn and it came to pass that she had no clothes on her back."[7] In both of these tales the spun yarn resembles, to a certain extent, the thread of life which is spun and cut by the Fates (in ancient Greek mythology the Moirai) [8], thereby determining the length of a person's life. Likewise, in the first tale, the fairies help the step-daughter to survive, while in the second, they cannot take the lives of the family members as long as the mother keeps spinning their ransom.[9]

According to legend, among the labours favoured by fairies [10] is not only spinning but also weaving. Thus "The fairies weave their cloth on a boxwood frame"[11] and, according to a legend from Montenegro, "in front of the cave in which she lives the fairy lays out the cloth she has woven."[12] There are tales which describe the weaver in her cave: she is a queen fed by doves, and she "sits in the cave beside a gold frame on which there are golden threads and shuttles and webs and woofs and she weaves golden cloth." When all evil disappears from the world, the queen will leave the cave to rule "over her good people, and the golden cloth she weaves will be spread on the ground throughout the land wherever her people tread."[13] Her golden tools, her queenly status, the purpose and nature of her labours and the doves that feed her all indicate that she is not a fairy, but some more powerful divine being,[14] whose abode and activity (spreading the cloth in front of the cave) has, in the process of the decline and forgetting of archaic gods and goddesses, been relegated by legend to fairies.

As part of the mythological tales of demonic and divine spinners and weavers, one should probably also consider beliefs on the healing and apotropeic power of ritual weaving. Thus, a shirt spun, woven and sown during the course of one night, or "magic cloth" also woven during one night, were considered to be a universal charm to ward away the plague (black death) or other contagious diseases. According to testimony, in 1837 when the plague broke out, Prince Milo{ ordered that "nine old women, naked as on the day they were born, should, during one night, by the light of a fire, without candles and in secret, spin and weave a shirt through which, afterwards, Prince Milo{, his entire family and all the soldiers in the garrison would put on in turn".[15] Weavers of "magic cloth" are likewise depicted as naked, eight maidens and nine old women, who would gather at midnight and would weave until dawn, soaking their cloth in water brought on a bitch.[16]

Oral poetry also notes the requirement that spinning and weaving be done by night:

The spinners spun by night
By the light of yon bright moon.
(Kleut 1990, p. 44)

Nighttime as the time of this activity is no doubt also associated with the archetypal symbolism of the Moon and its connection with the female principle. In a poem we find an indication of forgotten layers of meaning:

The maiden weaves a bright rug
On Janina, on the mountain,
Overnight, by the light of no torch
By the light of no bright moon.
Then says her mother to her:
"Come to supper my daughter!"
"Have your supper, dear mother,
I feel like no supper
I feel my mind clouding
(Zlatanovi} 1969, p. 5)

Weaving that is done without the light of the moon is an immediate indication of a disturbed state of things, for weaving should be done by the primary light of the female principle, with a clear mind, and not with a clouded one, in a nightmare state whose onset not even the closest members of the family can prevent. From the curse that is befalling the weaver, the night could be the night of the new moon (according to Serbian tradition days of the new moon were days that came with the new moon) when many things were not to be done, particularly women's work. The keeping of the days of the new moon, along with the customs and beliefs connected with them, is used to support to the view that ancient Serbs had a lunar calendar.[17]

The connection between the moon and the activity of spinning and weaving and the obligatory agreement between work and the phases of the moon is also evident in tales and legends. One of them tells of a weaver by moonlight, a maiden attracted by the moon, whose weaving falls like a web.[18] There is also a legend which says: "A maiden had the habit of weaving by moonlight on the eve of Sunday and on the eve of the new moon, so the moon drew her up to him, and there she is now, sitting in the moon and spinning." [19]

In these tales, the association of weaving and inappropriate times for this activity calls to memory the strict bans during the celebration of the new moon, especially the Sundays and Fridays of the new moon. According to these beliefs, no female work was to be done on these days, especially no spinning or weaving. These bans link the moon to Petka (Friday) and Nedelja (Sunday), the Christian saints who, by all appearances, took on the attributes and role of pagan goddesses.

This is particularly true of St. Petka, since the honouring of this saint did not only require the celebration of her day: Sveta Petka, Petkovica or Peičin-dan (27th October) and St. Petka Trnovska (8th August), but also required the following of very strict interdictions against spinning and weaving on all Fridays of the new moon [20], though, in addition to these, the other thirty-five Fridays in the year were also observed. This went to make Friday, by the number and varieties of customs and beliefs connected with it, "first among the days of the week",[21] even ahead of Sunday. All of this goes to confirm that St. Petka, the Christian saint, in addition to a feast day, was also given a day of the week, Friday.

Friday was, in addition to this, predominantly a female holiday.[22] The female character of Friday is especially emphasized by the fact that this is the only day of the week whose name, in Serbian, can be both male and female in gender: petak and petka. In his

dictionary Srspki rječnik, Vuk Karadžić} gives as the first meaning of the word petak, the name of the day: Friday petak along with an illustration "naudila mu mlada petka" (he was harmed by new Friday); as the second meaning he gives the name of Paraskevija, and as the third, the name of the church in Prizren. [23] In addition to this, on a new Friday and a new Sunday, women repeat health charms, go to old churches and wells, visit diviners, frequently fast, and make vows. "Every Sunday is called 'Holy Sunday' and since the moon goes through phases, the first Sunday is called New Sunday during which women do a lot of divining and go to various pools to bathe..." [24] This, according to various testimonies, also held true of new Friday. [25] The observance of Friday by refraining from spinning and weaving has been recorded over broad regions, the Vasojević area in Montenegro, the villages of Homolje, on Kosovo, in Gruža, in Sumadija and others[26]. The festive nature of Friday is also revealed by humorous counting rhymes, which give each day in the week some characteristic feature. Friday is most often termed a holiday [27], and there are more specific characteristics "a holiday from the distaff" [28] or "Friday, the no spinning day". [29] Similar counting rhymes can also be found among other Slavic nations. [30] In them, St. Petka is considered the guardian of female labors.

All of this indicates the possibility that, as the guardian of the female principle, the Christian Saint Petka took over the domain of spinning and weaving from some ancient Slavic goddess. If these were, according to some scholars, the attributes of the Slavic goddess Mokos, [31] then it is possible that they were transferred to St. Petka.

It should be pointed that the name Mokos comes from Baltic-Slavic languages in which there are many words, with the same root, whose meaning is to spin, to embroider, to weave. [32] Along with this, research also indicates the possibility that Mokos, who, in the Slavic Pantheon of gods, was the wife of the god Perun [33], had Friday as her day. [34] In this way, the Christian saint, Petka is linked with the main ancient Slavic gods and their times. To this it should be added that the Germanic goddess of fertility Friga and, likewise, the Germanic witch Holda or Huld who took over many of Friga's roles, and along with other things she awarded diligent weavers and punished lazy ones, both had as their major domain the protection of women and their labours, particularly of weaving and spinning. [35] Friday was allotted to Friga as her day, and the day's name has hers in its root. All of this once again confirms St. Petka's connection with pagan deities whose domain included spinning and weaving. In this way, the Christian St. Petka who rewards or punishes [36] women who have transgressed against due respect for her and her protected domains, spinning and weaving, was raised from folklore tradition to the level of cosmic creative activity. [37]

Within the context of Christian saints and beliefs about them, it is well known that similar prohibitions, as with Friday, are connected with Holy Sunday. So, in a poem about the Virgin Mary and Archangel Michael, which describes many human sins and the punishments that are allotted for them, God, at the behest of St. Sunday, punishes by death and the torments of Hell those wives who:

On Sunday their houses cleaned
Their distaffs much spun,
On their frames much wove
(Petranović II, No. 2)

In Serbian tradition, Sunday became completely anthropomorphised and, by family ties, typical of mythical thought, related to St. Petka: "Among our people it is believed that Sunday is some sort of holy woman, and it is said: 'Saint Petka the mother of Sunday' and on icons the two of them are portrayed together." [38] The relationship between Petka and Sunday can, therefore, be interpreted not only as an established hierarchy, in which Petka is the dominant role as the elder and the mother, but also as the genetic link between the domain and attributes which are transferred from one deity to another, one saint to another, which oral tradition tells about, indirectly.

Oral tradition preserves, likewise, the notion that the undertaking of activities at the wrong time brings bad luck, and that the respect of established temporal rhythms--the daily and weekly, the lunar, annual--is equal to respect of those powers, which govern these rhythms. The disruption of these rhythms can be fatal both for the individual and the community--to the individual, it can bring illness, madness, destruction, and to the community, loss and confrontation with dark demonic forces: "From Friday onwards female folk do not spin or dye wool so that wolves should not devour the sheep and lambs." [39] The antiquity and universality of these beliefs is evidenced by the classical legend about the weavers, the Minyades, who, instead of celebrating Dionysus, wove and were transformed into bats, or according to another legend, into a blackbird, a bat and an owl or night birds,[40] creatures of the night.

It could be claimed that in this way the vertical line suggested by spun thread is completed. For mortals, it links the nether world /hell to earthly places rising up toward "Janina, on the mountain" and the spinner who sits "On high, on spacious ground", between the skies and the earth. Even for creatures superior to man, this thread starts from the lower world symbolized by a cave in which the queen weaves golden cloth, over the fairy city "Neither in heaven nor on earth/ Meeting with clouds and skies", all the way up to the moon and heavenly spaces, which are suggested by those doves which fly from the cave and feed the queen. All the while, these two verticals continually intersect and intertwine, so that in the case of the oral tradition, it is difficult to separate the domains of the human and the supernatural, but, likewise, the various domains of beings superior to man. For this reason, considerations such as this cannot provide definite answers, but can only offer certain insights into the nature of mythical-religious views of the world and their genetic and semantic links with oral tradition.

LIST OF ABBREVIATIONS:

Bušetić - T. Bušetić: Srpske narodne pesme i igre s melodijama iz Levča, Beograd 1902
GEM - Glasnik etnografskog muzeja, Beograd 1926-1940 (1-15), 1953 (16) and further.
GZM - Glasnik Zemaljskog muzeja, Sarajevo 1889 and further.
Kleut 1990 - Marija Kleut: Iz kolebe u dvorove gospodske. Folklorna zbirka Milice Stojadinović Srpkinje, Novi Sad - Beograd 1990
Kleut 1995 - Marija Kleut: Narodne pesme u srpskim rukopisnim pesmaricama XVIII i XIX veka, Novi Sad - Beograd 1995
Petranović - Bogoljub Petranović: Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Epske pjesme starijeg vremena, Beograd 1867
RVM - Rad vojvo|anskih muzeja, Novi Sad 1952 and further.
SEZb - Srpski etnografski zbornik, Beograd 1894, and further.
SNP I - Sabrana dela Vuka Karadžića, Srpske narodne pjesme, vol I, 1841, edited by V. Nedi}, Beograd 1975.

SNPr I - Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa Vuka Stef. Karadžića, vol I, edited by Ž. Mladenović and V. Nedić.
ZbNŽO - Zbornik za narodni 'ivot i obi~aje ju'nih Slavena, Zagreb 1896, and further.
Zlatanovi} 1969 - Momčilo Zlatanović: Stojanke, bela Vranjanke, Leskovac 1969
Zlatanovi} 1982 - Lirske narodne pesme iz južne i istočne Srbije, Beograd 198

NOTES

[1] The firm connection between these two activities is evidenced by the fact that it is forbidden to spin and weave mostly on the same days (cf. Mile Nedelcović: *Godišnji običaji u Srba*, Beograd, 1990, 6, 7, 33, 92, 230, 254,

[2] J. Chevalier & A. Gheerbrant: "Nit (tkanje)", *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*, Zagreb 1983, 431.
Vestiges of such initiation rites could, perhaps, also be sought in tales and fables. In the Serbian fairy tale of Cinderella (*Vuk Stefanović Karadžić: Srpske narodne pripovjetke, priredio Miroslav Pantić*, Beograd 1988, No. 32), for instance, Cinderella's mother is turned into a cow, because she is the only one in the group of maidens who breaks the ban on spinning, by dropping her distaff into a cave. This is, perhaps, some indication of a transgression against the initiation ritual and the punishment which then befalls the person undergoing initiation. (On Cinderella as a fairy tale which deals "with the problem of the Oedipal daughter and the conflict which arises from the transgression against endogamy" cf.: Dragana Antonijević: *Značenje srpskih bajki*, Beograd 1991, 92).

[3] J. Chevalier & A. Gheerbrant: *Ibid*, 432.

[4] Dž. K. Kuper: "Nit", *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, translated by Slobodan Djordjević, Beograd 1986, 112. Cf. also: "*Spone*", Ibid, 155; "*Uzica*", Ibid, 180.
The passage of time and fate are also indicated by weaving, so that the notion of telling fortunes from weaving is also preserved in Serbian oral poetry. For instance, in a poem from eastern Serbia from the threads she uses to weave her marriage towels a maiden predicts her tragic end--that she will be hanged by these towels:

When I woved them,
The earth shook
And cracked right across,
When I bleached them,
Wild winds began to blow
And lifted them thrice.
That was proof for me
What my towels were for.
(Zlatanović 1982, No. 150)

[5] On an elevated level, unattainable to a mere mortal being, one of the Lazarica songs places a maiden sewing, working with golden thread and a silver needle, which evokes the symbolism of light and rays, but also supernatural beings, goddesses whose sewing implements are also made of precious materials:

Swans fly way up on high,
Even higher is Dejan's palace,
And in it Dejan's mother,
Sewing a shirt for her Dejan,
With golden thread and silver needle.
(SNPr I, 137)

[6] Stevan Dučić: *Život i običaji plemena Kuča*, "*Život i običaji narodni*", vol. 20, SEZb, 48, 1931, 274.

[7] Josip Lovretić: *Otok. Narodni život i običaji*, ZbNŽO, 7, 1902, 138.
[8] Dragoslav Srejović & Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović: *"Mojra, mojre", Rečnik grčke i rimske mitologije*, Beograd 1979, 272-273.
[9] It must be admitted that the mythical story and the awareness of its implications are somewhat backgrounded here. Family harmony and community also conquer demonic forces. In gratitude that their mother would not give them up to the fairies the sons clothe her and the daughters-in-law spin yarn for her: "For quite a while longer the fairies kept coming round to see if the old woman had failed to spin yarn, but when they saw there was no gain, they left to harass someone else." (Josip Lovretić, isto.)
[10] Spinning and weaving also linked, directly or indirectly, to another type of female demons--to witches. Hence, they are said to ride on spinning wheels (Vuk Vrčević: Narodno sujevjerje ili vračanje, slutnja i bajanje, *"Srbadija"*, 1876, 52), while a charm to ward them away can be made out of yarn that they have spun themselves (Miloš M. Jovović: *Iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji*, ZbNŽO, 1, 1896, 99)
[11] Ljubomir Pećo: *Običaji i verovanja iz Bosne. Demoni i božanstva*, "Život i običaji narodni", vol. 14, SEZb, 32, Beograd 1925, 377. Cf. also, Homer, The Odyssey, V; X.
[12] Tihomir R. Djordjević: *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju*, edited by Nada Popović-Perišić, Beograd-Gornji Milanovac 1989, 73.
[13] Veselin Čajkanović: *Srpske narodne pripovetke*, Beograd 1929, No. 182.
[14] In his note to this tale Čajkanović says: "The doves are an attribute of a great female goddess, whose cult spread throughout the Mediterranean, especially throughout the Orient" (Ibid, 409).
[15] Milan Milišević: *Život Srba seljaka*, Beograd 1894, 324.
[16]Tihomir Djordjević: *Neki običaji i verovanja u Starom vlahu*,
"Etnologija" 1/4, Skoplje 1940, 240.
[17] Nenad Đ. Janković: *Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba*, SEZb 63, 1951, 165; Svetlana Mihajlovna Tolstoj: *O međusobnom odnosu hriščanskog i narodnog kalendara kod Slovena: računanje i vrednovanje dana nedelje*, "Povelja", XVIII, 1-2, Kraljevo 1988, 126.
[18] Milan B. Knežević, *Prelja na mesecu*, Beograd 1981, 56.
[19] Čajkanović, op. cit. 394.
[20] Mile Nedeljković: "Petak", op. cit., 181. Also, *O svetkovanju petka u našem narodu*, Zbornik Sjenice, No. 9, 1989, 135-148.
[21] Mile Nedeljković: "Petak", op. cit., 181.
[22] Svetlana Mihajlovna Tolstoj, op. cit., 126.
[23] Vuk Stefanović Karadžić: "Petka", *Srpski rječnik*, Beč, 1852, 496.
[24] Vuk Stefanović Karadžić: "Nedjelja", op. cit., 414. Cf. also, Mile Nedeljković: *Mlada nedelja*, op. cit., 157-158.
[25] Stanoje M. Mijatović: *Etnografske zabeleške iz Levča, Temniča i Resave*, GEM 20, 1957, 178; Jovan Erdeljanović: *Etnološka građa o Šumadincima*, prepared Petar Ž. Petrović, SEZb 64, 1951, 164; Milenko S. Filipović: *Takovci, etnološka posmatranja*, SEZb 84, 1972, 214; Tomo Dragičević: *Gatke bosanske mlađarije*, GZM 19, 1907, 41.
[26] Svetozar Raičević: *O stočarstvu i stočarskom životu u Vasojevičima*, GEM 6, 1931, 71; Sava Milosavljević: *Srpski narodni običaji iz sreza homoljskog*, SEZb 19, 1914, 66; *Rasprave i građa*, SEZb 50, 1934, 212; Petar Ž. Petrović: *Život i običaji narodni u Gruži*, SEZb 58, 1948, 257. i 267; Jovan Erdeljanović, op. cit., 164.
Cf. also, Mile Nedeljković: "Petak", op. cit., 178-181.
[27] Savatije M. Grbić: *Srpski narodni običaji iz sreza boljevačkog*, SEZb 14, 1909, 14.
[28] Milivoje Milosavljević: *Etnološka građa o Srbima u Ostojičevu*, RVM 26, 1980, 161.
[29] Dragutin M. Đorđević: *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, SEZb 70, 1958, 401.

[30] Svetlana Mihajlovna Tolstoj, op. cit., 124.
[31] S. A. Tokarjev: *Religioznye verovanija vostočno-slavjanskih narodov 19. i načala 20. veka,* Moskva 1957, 119-120.
[32] Ibid.
[33] Cf. also, Tatjana Civjan: "*K mifologičeskim obosnovanijam odnogo slučaja tabu: l a s k a (mustela vulgaris),* Problemi slavjanskoj etnografii, Lenjingrad 1978, 187-193.
[34] S. A. Tokarev: "Mokoš", *Mify narodov mira II,* Enciklopedija v dvuh tomah, Moskva 1988, 452.
[35] A. Gurević: *Problemi narodne kulture u srednjem veku*, translated by Lidija Subotin, Beograd 1987, 140.
[36] Women who did not celebrate St. Petka trnovska had sick arms. (Savatije M. Grbić, op. cit., 70.)
[37] The meaning of these works and their divine nature are confirmed by their connection with the cosmogonic myths about the creation of the world by spinning and weaving of the sky and earth. (T. Civjan, op. cit.)
[38] Vuk Stefanović Karadžić: "Nedjelja", op. cit., 414.
[39] Sava Milosavljević, op. cit., 7.
[40] Dragoslav Srejović - Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović: *"Minijade"*, op. cit., 266-267.

ADHESIVE MATERIALS USED IN GILDING BY ROMANIAN MEDIEVAL ICON PAINTERS

Mihail Mihalcu, Mihaela D. Leonida

"... the Middle Ages loved with a deep love anything which was at the same time good to look upon, honorable in motive and intrinsically valuable." - D.V. Thompson

Abstract Gilding is a process aimed at giving an object the appearance of gold. The role of gilding is discussed in connection with the functionality of icons, with their moralizing effect, and their role as artifact and circulating merchandise during the Middle Age. The paper then presents the raw materials used in gilding. Some of them were natural products, some of them were commercially available, others were the products of some preparative or conditioning technologies. In the latter case well defined standardization protocols were observed. They concern both the raw materials and the percent composition of the adhesives. Other components of the recipes, like binders, fillers, pigments and adjuvants, are given attention as well. The use of secretions from gastropods and garlic juice, among others, gives a strange note to these technical recommendations used by artisans in a faraway place and time. After the details concerning the use of adhesives in different gilding procedures are presented, a comparative discussion with the situation of similar materials used in other geographical areas and other historical periods is made. Similarities, influences, and interferences are suggested.

Medieval artists valued gold the most among the metals known at the time. It suggests richness, light, power, homage, permanence. When used in religious artifacts, the presence of gold was meant to impart to the object its noble characteristics (and increase the commercial value) but also to suggest the splendor and perfection of the world "beyond". Besides being associated with splendor, power, wealth, homage, love, this metal has a pleasant color, it can be made to gleam and reflect. Being one of the most inert metals, it occurs in pure form in nature and it does not tarnish or become dull. Gold is also probably the most malleable of metals. It can be beaten into very thin sheets[1] (gold leaf) and drawn out into cobweb filament.

Gilding goes back in time. It was used in ancient Egypt and China, and it is mentioned in the Old Testament and by Homer. In Eastern Europe, on the territory of today's Romania, gold mines were known and mining done since more than 2,500 years ago. Craftsmanship in gilding developed during the Middle Ages when it was used in manuscript illumination, in painting on panel, walls, in solid gold backgrounds (*fondo d'oro).* It reached a peak during the 19th century and the first quarter of the 20th century, during the Victorian fashion, when gilded objects and ornaments (*ormolu*) were a must in exhibited art objects.

Besides being art objects from a far away region and a time long past, icons had also a didactic role. In a world where people who could read and write were few, icons communicated visually what the Church considered to be examples good to follow, becoming a *Biblia pauperum,* a "seen" Bible of the European Southeast.[2] In many of the icons (fixed or portable ones) the gilding was done at a later time than the rest of the icon. In this case the

patron wanted to show gratitude towards the saint represented in the icon and who had helped him out of a difficult situation.

The present paper takes us to a relatively little known world, to the workshops of the medieval icon painters from the Orthodox Southeastern Europe. The information discussed comes from the *erminies*, the "books of painting" of the Romanian and Greek painters. They are collections/gatherings of manuscripts containing a part with iconographic recommendations and a part with recommendations concerning raw materials, preparative technologies, and painting techniques.[3] The *erminies* were compiled by painters and meant for their closed circle. Due to the fact that for centuries these manuscripts were considered to contain "secrets" which can only be transmitted from master to the disciple/apprentice, they were "discovered" only at the beginning of the 19th century and were first published in the mid 1800's. The only *erminies* were in Greek and Romanian and only a small number of them were published, which makes them very little known. Their content is of interest because it brings information from an area of Europe and a period which is less known and too often considered to be dark and primitive.

The recommendations concerning raw materials, their characteristics, quality control methods, and the details concerning technological parameters in preparative procedures show the surprisingly vast and precise technological knowledge of these artisans. A good knowledge of the possibilities offered by the natural surroundings and the domestic market and the use of some names reminiscent of similar ones from other languages, make the *erminies* come across as "live popular books" permanently revised, enriched, tested and transmitted to the next generation of artisans. This is why in the composition of adhesive compounds used in gilding, differences appear depending on the area (Athos, Valachia, etc) or the period when they were used.

In Southeastern Europe gilding was done mostly by adhering thin metal leaf (gold mostly, or silver in rare cases) to a surface or by painting the area with a paint containing metallic (gold or bronze/brass) powder. This was the case in Western Europe too, while in the New World electrochemical procedures were extensively used.[4]

The adhesive materials discussed comparatively herein were used in gilding on different supports: wood, walls/masonry, colored layers, leather, cloth, metal, stone, parchment. The application was done on grounds or directly on the painted layer. In frescoes gilding was done after the mortar was "dry" (the carbonation reaction was completed). In some inexpensive icons gilding was simulated, in haloes, by painting in a yellow pigment (in the appropriate solvent and binder, in frescoes, water or a dilute solution of calcium hydroxide). The painted area was marked out either by a circle drawn in white color or a double circle painted in reddish-brown.

The **nomenclature** used in connection with gilding speaks about the richness of the technical information in this area, of the character of "live" book of erminies, about local features, and about connections with the rest of the world.[5] Referring to gilding done on murals the medieval painters use "to put the gold". "To lay the gold" was used for gilding done on wood panels, stone, marble or iron. With the exception of one term coming from the Russian *polijati* (*a polei*) the rest are coming from the Latin heritage of the Romanian language (from *aurum*). Sometimes, trying to avoid repeated use of the same word, different terms are used for gilding in the same manuscript.[6] (Table 1)

Different adhesive masses used by the medieval icon painters on the territory of today's Romania, had different names depending on variations in composition and technical characteristics (adhesive power, color, plasticity, rigidity) after they had been put in place and had dried. Almost all adhesive masses used in gilding in the Romanian area (with the exception of *ilinocopia*) were homogeneous masses, showing plasticity and requiring different periods of time for drying at room temperature. They can be divided, like in the Western Europe[7], in water-based ones (*ambole, poliment, ilinocopie)* and oil-based ones (*murdent, gulifarba, mixtion)*. In Western Europe all were falling under the term mordant (either water- or oil-based) and their use seems to be prior to the 12th century. The names used in Southeastern Europe are an indication of cultural and commercial connections across Europe during medieval times: mordant and *murdent, gulifarba* which seems to come from the German *Geld* and *Farbe.*

Depending on the adherence to different types of supports: wood panel (Figure 1), mortar, masonry, surfaces painted in different media, leather, metal, stone, mother-of-pearl some of the adhesive masses discussed herein were used on several such supports (ex: *murdent*, having linseed oil in its composition, is known to have good adherence on different supports), while others were used on only one type of support (ex: snail slime which was used only in manuscripts). (Table 2)

Recipe components in adhesive masses had different roles and sometimes one of them could fill different functions in one formulation. (Table 1)

Some pigments introduced in the adhesive mixture were meant to modify the hue of the gold leaf beyond what subsequent burnishing would achieve. Through the very thin, almost transparent, leaf the pigments would temper the color of gold. To "warm up" the color lead oxide (Pb_3O_4) or cinnabar (Figure 2) were used and this is a characteristic of the region. In Western Europe dark red was very seldom used to temper the color of gold leaf. To "cool down" copper acetate (*verdigris,* locally known as *vardalam*)[8] and indigo were used, while burnt Sienna (*ghiulbahar*) was used for darkening.

Other pigments used in adhesive preparations for gilding were:

-Bole (Armenian bole). This was a generic term used for a velvety-smooth reddish earth composed of clay and red iron oxide (Fe_2O_3).[9]

-English red (*englirod*) – another pigment composed mainly of anhydrous ferric oxide and used mostly in mural painting.

-Massicot (*sulighen*) – yellow allotropic modification of PbO.

-"Icon white", basic lead carbonate $2PbCO_3.Pb(OH)_2$.

Beside being meant to temper the color of gold and to enrich the chromatic accords in an icon, some of these pigments (bole, massicot, basic lead carbonate) were sometimes functioning as fillers as well. When this was the case they appeared in a larger amount in the preparation. When linseed oil was used as a binder, lead carbonate and massicot were functioning as siccatives too. A more usual siccative used in adhesive preparations from this region is the well-known $ZnSO_4$ (*white vitriol*).

Other agents used as fillers in gilding were: chalk, paper ash, plaster. Plaster only appears in water-based adhesive preparations, more in those of the *ambole* type (Table 3) than in those of the *poliment* type (Table 4). In the Athonite *erminies*[10,11,12] plaster is not mentioned as part of adhesive preparations used in gilding and the same is the case in different technical manuscripts originating in Western Europe[13,14,15,16,17].

Table 1 Names utilized for gilding by the Romanian medieval icon painters

Reference number	a auri	a amboli	a ambularisi	a polei	a pune aurul	a da cu poliment	a da cu murdent	a asterne aurul
22	+	+	+					
32	+	+	+	+	+			+
34	+							
23				+				+
27				+	+			
28				+	+			
29	+	+	+	+				
26	+			+	+	+	+	
39				+	+	+		

The raw materials with adhesive properties used in these preparations were: egg white (from eggs not older than 5 days), glue (from either bones or hide) as a dilute aqueous solution, sugar candy, bovine bile, linseed oil (the last one with double role of binder and vehicle).[18]

Other substances used as vehicle were beeswax ("white wax", "holly wax" – probably wax for candles which were meant to burn without smoke, a material for which combustion was complete)[19], beef tallow ("candle wax"), soap,[20] and imported spermaceti.[21]

Dilute aqueous alcoholic solutions (from different brandies) and water were used sometimes to decrease the viscosity of the adhesive preparations, sometimes as vehicles in these preparations. Concentrated alcoholic solutions were sometimes used to reactivate adhesive layers previously applied, shortly before applying the gold leaf.

Finally, mercury ("quick silver") can be found in some recipes of *ambole* or *poliment* to create intermediate layers of higher strength (by amalgamation) between the support and the gold leaf.

The recipe of an adhesive preparation was targeting several properties: as good adherence as possible of the gold leaf to the support, easiness in use, time to harden, duration of the application process, beneficial influence on the final color of the gold leaf).

The adhesive agents were prepared in each icon maker's workshop in stepwise procedures. The solid components of the recipe were brought – either together or separately – to a fine ("powder-like ") granulation (as appropriate for each type of adhesive). Crushing was followed by breaking up the big pieces, grinding in stone mortars alternating with repeated sifting. After that, separately or together, the granules were stored in paper bags, cloth bags or ceramic containers where from as big an amount as needed for one time was taken out. The fast hardening binders were added shortly before use at the necessary amount of mixture required by one-time use. Apprentices under supervision performed these mechanical manipulations, while the mixing of the ingredients was always done by the master personally.

The preparative technologies described have thus regional characteristics. Western Europe and England in particular valued aged (rotten) organic products like glair (a preparation based on processed egg white) because of its increased stickiness. Romanian artisans recommended preparing the adhesive masses in amounts necessary for immediate use, within hours, in order to prevent biodegradation (by air, fungi, bacteria) and/or unwanted polymerizations.[7]

Concerning the actual use of the adhesive preparation the step is mentioned separately from the actual gilding and sometimes it is called with the name of the adhesive preparation itself (ex: to *ambole*). The real meaning of this verb becomes obvious when in a Romanian *erminie* after the preparation of the adhesive is described, the recommendation to subsequently *ambole* and then gild appears.[22] Another *erminie*[23] mentions the verb *to poliment* and explains "that is the laying of the gold for the gilding to come out good. Another technical manuscript[24] offering recommendations for gilding on plaster was breaking down the process in "…first lay the plaster, then poliment, gild, let it stay for an hour, and then burnish…".

Adhesive Preparations of the Types *Ambole* and *Poliment*

This two types (Table 3 and 4 respectively) were prepared practically with the same components and had very similar properties. This situation is mentioned by the authors of the *erminies* as well. The title of one such recipe of an adhesive mass in an *erminie* was "*poliment* which is called red *ambole*". A later manuscript, which was a compilation of three others (sec. XVII-XVIII) together with the lifelong experience as an icon painter of the author, mentioned "red *ambole* which is red *poliment*". The same situation is mentioned by Max Doerner for the medieval painters of Western Europe.[17]

In the Romanian *erminies* a total of eleven different recipes of *ambole* are mentioned while in the Athonite *erminie* of Dionysos of Furna[12] only three are mentioned. This difference in information and complexity shows once again a richer information and a surprising technical ability in the case of Romanian medieval icon painters. The fact that there are some Romanian manuscripts in which only one recipe is mentioned shows that within the Romanian area, as everywhere else, the complexity of the experience and information were different from a workshop to another.

The main components in the two types of adhesive preparations were:

-pigments: bole, ochre, lead oxide Pb_3O_4, cinnabar HgS, burnt Sienna, indigo

-raw materials with adhesive properties: egg white, oil, bovine bile, sugar candy

-filler: pigments (most of the time)

-vehicles: beef tallow, beeswax, spermaceti, mercury, ethylic solutions.

Sometimes the **preparation** of *ambole* and *poliment* was done at room temperature, sometimes, when beeswax was present, it was first melted (on low fire) and only then the other components of the recipe were added. From there on two subsequent situations are mentioned (Table 4). Either the preparation was used immediately or, in the cases when easy biodegradable compounds were absent, small cakes were made that were dried and stored protected from impurities. When they were used, they were softened in water and 2-5 layers were applied on the support. After the last layer dried, before gilding, it was activated with brandy in which a little egg white had been added.

Let us have a look at each category of materials included in adhesive preparations of *ambole* and *poliment* types.

Pigments.

-Before being used they were brought to the desired granulation and stored as mentioned in the general notes.

-Ochre (a clay-based pigment) appears in all *ambole* recipes and only in less than half of those of the poliment type. Most of the time its role is as a filler, like that of chalk or plaster. None of these can influence the color of the thin gold leaf. It was recommended for ochre to be of the best quality, without sand and to have the same qualities as "Tarigrad" ochre.[6,25] It was very common in the technical manuscripts of the Romanian icon painters to characterize and recommend a raw material in reference to another one, better known, from a well-trusted and used source. To temper the color of the gold in the same direction saffron was used in Western Europe while in the Southeastern part it is not mentioned. Yellow was much favored by illuminators in Italy but also in France and England. Yellow could be provided by certain boles too as were green and gray. Green and yellow were favored by older West European artists while light gray ground was favored in Northern French manuscripts from the 14th century.[7]

-*Bole*, like ochre was part of more than 90% *ambole* formulations (Table 3) and only less than one third of the formulations named *poliment* (Table 4). It had a double role as a filler and to "warm up" the color of the gold leaf. *Bole* (known in Western Europe as Armenian bole or *poliment*) is a red earth composed of clay and red iron oxide and presenting a velvety quality to the touch.[9] In the Romanian *erminies* it is required to be "not exactly red", to have "white veins" (caolin) of a lesser density. The hardness was checked using the nail.[6,26] The same recommendation can be found in the Athonite *erminie* of Dyonisos of Furna.[12] Other names by which *bole* was known in the area were *chilermineu*[27,28,29,30], *vol,*[6] and *englirod*[27,29].

-Cinnabar (*chinovarul)* appears in 20% of *ambole* recipes and in none of the *poliment* type. This pigment was more expensive than minium (Pb_3O_4, for which different *erminies* use different names: "red lead"[6,28,29,30,31], "Armenian lead"[6,29], or "lambez" [30]) which was easier to prepare and denser. This last feature encouraged dishonest merchants to mix it with cinnabar and to sell it at cinnabar price and this possibility is mentioned too in the Romanian "books of painting" of the . Minium appears in over 50% of the *ambole* recipes and in less than 20% of the *poliment* ones. Both minium and *bole* had also the role to "warm up" the color of the gold leaf.

-Burnt Sienna appears in less than 10% of the *ambole* preparations and in less than 20% of the *poliment* ones. Indigo is mentioned in only 10% of the *poliment* recipes. Both were used to temper the color of the leaf used in icons although in different directions.

Vehicles.

-Beeswax, obtained by repeated melting alternating with cooling by slowly pouring in cold water was either introduced in the preparation (about 52% of the recipes mentioned it) as such or after prolonged exposure to sun light to whiten it.

-Beef tallow appears in about 30% of recommendations under the name "candle fat". This probably means an advanced purity resulting from melting and separation of the cellular material.[27,29,30,32] The amount required was usually indicated with some exceptions: in one case (Table 2/25) it is supposed to be "as much as a grain of lead", in another (Table3/2) it is mentioned only as "little".

-Spermaceti appears in only one recipe (approx. 6.5%).

-The soap used in the same recipes as a paste, was made from vegetable oils and lye wash obtained by scalding ash from corn cobs, beech or oak, decanting and using the supernatant. As a component of the recipe soap was used as a plasticizer as well. The names used for soap in these technical manuscripts vary from "Turkish soap" or "brandy soap"[30] to "good soap"[27,29] indicating that the saponification had to be correctly conducted, using the reactants in stoichiometric amounts and resulting in a soap with reduced alkalinity. In about half of the recipes the amount of soap is not indicated. This is probably due to the fact that at that time, due to the technologies available, large differences in raw materials, in the soap's alkalinity, composition, and consistency were quite common.

Two recipes for adhesive preparations (Table 2/17&18) ask for simultaneous use of three different vehicles (soap, beeswax and spermaceti). Neither in the Athonite erminie of Dionysos of Furna nor in Cennini's Treatise are there adhesive preparations used in gilding which contain three vehicles simultaneously like in the practice of the Romanian medieval icon painters. Beeswax is associated with tallow in several of the recipes (about 26%) and with soap in about 3% of them. About 44% of the preparations contain only one vehicle.

Table 2 Recipe components for some adhesive masses used by the Romanian icon painters

Component / Role	bole	ochre	minium	cinnabar	copper acetate	English red	burnt sienna	*Ghiul-bahar*	basic lead carbonate	chalk	plaster of Paris	Paper ash
pigment	yes	yes	yes	yes	yes	yes	yes	Yes	yes			
filler	yes	yes				yes			yes			
binder										yes	yes	yes
siccativant									yes			
vehicle												
plasticizer												
ammalgamation												
modify the color of the gold leaf			yes	yes	yes		yes	Yes				

Component / Role	bole	ochre	minium	cinnabar	copper acetate	English red	burnt sienna	*Ghiul bahar*	basic lead carbonate	chalk	plaster of Paris	Paper ash
pigment	yes	yes	yes	yes	yes	yes	yes	Yes	yes			
filler	yes	yes				yes			yes			
binder										yes	yes	yes
siccativant									yes			
vehicle												
plasticizer												
ammalgamation												
modify the color of the gold leaf			yes	yes	yes		yes	Yes				

Table 3 The composition (in parts weight) of some *ambole* recipes (with reference numbers) used by Romanian icon makers

Name of the Adhesive / Component mass	*Ampolu Domnului* (22,29)	*Ambol* (22,26)	*Ampol* (22)	*Ampol* (29)	*Ambol* (22,32)	*Ampol* (22,32)	*Ambol pentru poleit* (26,28)	*Ambolul cel roşu* (28,32)	*Ampolu roşu* (22,26,29,32)	*Poliment ce să numeşte ambol roşu* (27,32,39)	*Ampol* (22,29)	*Ambol de icoane si de tâmple* (10)
bole	4	8	8	8	8	10	10	18	13	18	60	-
ochre	12	5	5	5	8	10	10	2	22	2	60	N.S.
minium	-	1	1	-	-	-		0.5	0.5	1	3	N.S.
cinnabar	-	-	1	1	-	-		-	-	-	-	-
Burnt Sienna	2	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-
beeswax	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	3	-
beef tallow	-	-	1	1	-	-		0.5	0.5	0.5	-	-
soap	-	-	-	-	8	Little	8	-	-	-	3	N.S.
egg white	-	Little	Little	Little	N.S.	N.S.	N.S.	1 egg white	-	-	5 egg whites	-
bovine bile	-	1	-	-	-	-		-	-	-	-	-
glue	-	-	-	-	-	-		-	-	-	N.S.	0.1
plaster of Paris	-	-	-	-	-	-	8	-	-	-	-	-
paper ash	-	-	0.1	-	-	-		0.1	0.1	0.1	-	-
mercury	-	1	1	1	-	-		-	0.5	-	-	-
brandy	N.S.	-	-	-	-	-		N.S.	N.S.	N.S.	-	-

N.S. – not specified

Note has to be made that in no recipe spermaceti appears alone and also that in about 13% of the preparations there is no bulk component functioning as a vehicle only.

The *adhesive* properties of the mixtures used in gilding are due to the presence of egg white, dilute aqueous solutions of glue, and only one Romanian *erminie* mentions the use of bovine bile too[30], as does a Byzantine one[12].

Glue obtained from bovine hide using recipes given in the same manuscripts, appears only in few of the recipes for adhesive masses and when it does it is said that it has to be in a dilute solution and the amount added is left to the latitude of the person in charge with mixing the ingredients (see Tables 3 & 4).

The majority (70%) of the recipes for *ambole* and *poliment* recommend the use of egg white (beaten until frothy, mixed with a little water and allowed to stand until the froth subsides) as was the use at the Mount Athos[12] and in the Western Europe as well.[15,33] The difference is that the Romanian *erminies* recommend to use fresh egg white, one of them[26] even specifies that the eggs have to be not older than 5 days while Western European painters let glair (egg white and water) become rotten because it becomes stickier. An English book on this subjects even says that "the older and more rotten they be, the better they be"[7]. A strange touch is the indication in the same book to use a little ear wax when glair is used to prevent the formation of air bubbles in the paste. We did not find such a component in the Romanian recipes.

The amount of egg white required in some recipes from the Orthodox "books of painting "is indicated exactly (Table 3/8 and 11), in others the recommendation is less precise (Table 3/ 2&4) while in other cases is not mentioned at all (Table 3/5 and 6, table 4/1,5,6,8,13,15,17).

Concerning the *fillers* used in adhesive preparations of the *ambole* and *poliment* type the Romanian icon painters were using, besides some pigments (as previously mentioned), plaster, paper ash in about 45% of the *ambole* formulations and chalk, plaster, and paper ash in 24% of the *poliment* type of recipes. The double role as filler of the pigments is confirmed by the ratios in the recipes: when one filler is mentioned the amount of pigment is much lesser than for the recipes with no bulk-making component present (Table 4/15,29,31).

In Western Europe fewer fillers were used. In Italy slaked plaster of Paris (*gesso sottile*) was used (work on wood panels), while in France, England and Northern Europe chalk was the filler of choice. White lead (basic lead carbonate) among the pigments was used as a filler too.[7]

The presence of mercury in some *ambole* and *poliment* recipes was meant to increase the adherence of gold leaf by creating an intermediate thin layer of amalgam. This was useful especially when a metal was the support gilded. In old times in Western Europe the object was subsequently heated, mercury evaporated and a (two-metal) amalgam was left. In later years this "fire gilding" was replaced by electroplating due to the hazard to the people conducting the overlaying operation. Recipes containing mercury are presented in Tables 3 and 4. Table 3/4 was a preparation used both in the Romanian area and at Athos while (Table 3/9) was used only by Romanian artisans. In Cennini's Treatise no recipe containing mercury is mentioned. When mercury is required, both Athonite and Romanian *erminies* recommend to first disperse it well into tiny spherules by putting it in one palm and by breaking it down with a finger from the other hand moistened with saliva.

To **dilute** the adhesive preparation of the *ambole* and *poliment* type water and alcoholic solutions (brandy) are recommended. No ratios are indicated and previous experience,

Table 4 Composition (in parts weight) of *poliment* recipes recommended by the *erminies* and used by the Romanian icon makers

Name of the Adhesive / Component	Soap	Glue	Bovine Bile	Sugar Candy	Chalk	Plaster of Paris	Paper Ash	Mercury	Brandy	Reference
poliment foarte bun										32
poliment	little					8				25
poliment pe ipsos				2	4					27
poliment										39
yellow *poliment*	5									29
poliment	little									26
poliment			1					1	N.S.	26
simpler *poliment*	little									26
red *poliment*							0.5	0.5		26
poliment	5									29
poliment	1									29
red *poliment*	1									29
poliment										29
polment pentru polietura	1									26
poliment	3	N.S.								26
poliment										29
poliment pentru polietura										29
poliment	3	N.S.								26
poliment	5									29
poliment	little				7	7			N.S.	27
poliment from old masters	0.5	5			7				N.S.	26,27,39
poliment	little					7			N.S.	26,27
poliment	N.S.						N.S.	N.S.	N.S.	27
poliment		5			7					28

N.S. – amount not specified

viscosity, and particular characteristics were the decisive factors in this respect. When beeswax was part of the composition, the brandy was added at the end after the wax had been melted and all the components mixed. Brandy was used also when several thin layers of adhesive had been previously applied alternating with drying steps. It reactivated the adhesive already on the support from previous applications for the following application of the gold leaf.

To dilute but as a vehicle as well, water was also used. Preparations containing egg white, which were stored as small dried cakes were soften in water before use. After the application, the adhesive was allowed to dry and then it was reactivated by wetting it with brandy.

Adhesive Preparations of the Types *Murdent, Mixtion* and *Gulifarba*

These types of adhesive preparations were mainly used in gilding done on murals. In one of the texts it is explicitly said so[26], in another one[6] it is said to use only *murdent* in murals because with *ilinocopie* "... will later get moldy and rot...". These preparations were used on other supports as well: cloth, leather, marble, wood, oil paint.

Unlike the *ambole* type of preparations, in the case of *murdent* the number of recipes available in Romanian manuscripts[6,27,29,34], in a compilation of a traditional icon maker who lived in the first part of the 19th century[26] at the Mount Athos, the very heart of Orthodox Europe, in the Russian painters' work[35] is quite small. The small variations from a manuscript to another are not significant from the point of view of the functionality of the adhesive preparation.

In this type of adhesive preparation the linseed oil (boiled and with good siccative properties[36]) enters as binder and vehicle. In all *murdent* recipes containing linseed oil it makes about 50% of the preparation, the same as in the recommendations coming from the workshops at Mount Athos (Table 5).

Raw materials entering the recipes for *murdent, gulifarba* and *mixtion* can be divided in the same categories like those for the water-based adhesives.

The pigments used in this types of preparations were:

-massicot – an oxide of lead similar to litharge PbO. It was also known as plumbic ochre or Flemish yellow[7]

-ochre – clay-based yellow or reddish color

-basic lead carbonate

-minium

-copper acetate – which was not found in the water-based preparations and was meant to "cool" down the color of the gold leaf while the others can temper the color in the opposite direction.

The heavy metals oxides had a role as siccatives as well, decreasing the time for the linsed oil to polymerize (to dry). In a recipe found in two of the Romanian *erminies*[26,27] a special siccative is added (zinc sulfate). Like in the other formulations when pigments have the role of fillers (can be noted when their relative amounts are higher).

Among the recipes for this type of adhesives found in the Romanian "books of painting" only one is identical with the only recipe recommended in the *erminie* of Dionysos of Furna, which was used by the painters at Mount Athos and in the rest of the Balkan area. This would be another proof of how rich the technical information of the Romanian painters

Table 5 Compositions (in parts weight) of some recipes of *murdent* and *gulifarba*

Component / Adhesive	Massicot	Ochre	Copper Acetate	Basic Lead Carbonate	Minium	Linseed Oil	Shells Powder	Burnt Clay Powder	Natural Zinc sulfate	Reference
Murdention	30	3	1	1	-	40	5	-	-	32
Murdent	30	3	1	1	-	40	-	5	-	32
Murdent	30	3	1	1	-	40	-	5	2	32
Murdent	30	3	1	1	-	40	5	5	-	32
Gulifarba de poleit	10	30	4	30	8	200	-	-	4	27
Gulifarba cea tare la poleit	20	40	10	20	50	150	-	-	-	27

was, and also about the common origin of the activity in the painting workshops of the Orthodox Southeast.

Besides the pigments used as fillers, only two recipes recommend the use of agents with the only role as a filler[6,26,29,34] and those agents are fine burnt clay powders and shell powder. Same situation is found at the Mount Athos.

Neft, from petroleum, was used as a specific diluant for linseed oil and as a vehicle for the application.[6,26,27] As in the Athonite manuscript, the Romanian authors did not consider always necessary to actually mention its use.

The preparation of this type of adhesive preparation was done stepwise and only shortly before using it. From previously mechanically-conditioned components (stored as previously mentioned) the amount for one use was weighed as was the linseed oil and the mixture was heated, slowly (3-4 hours)[22] in a ceramic container until "it becomes darker" or, in another recipe, until "it thickens". When the recipe contained a siccative this was introduced in the mixture after the heating had stopped.

The application of the linseed oil-based adhesive preparations is extensively described[6] and was done on several supports: mural, varnish layer, marble, leather, etc. It was recommended to expose the object to the air for about three days then the parts which were supposed to be gilded were covered with *murdent* which was left to dry until, when touched with the finger, it showed stickiness without coming out on the finger. Then a dilute solution of glue was applied on which the gold leaf was stuck and left to dry for the next 3 days. Burnishing was recommended after drying. When the support is stone the sequence was reversed, glue was applied first, dried, then the adhesive was laid out and partially dried and then the gold leaf was applied and burnished.

In the case of *mixtion* a very detailed recipe was found in the *erminies*: 30p ochre, 4 p copper acetate, 8p minium, 10p massicot, 30 p basic lead carbonate ("icon white"), 200p boiled linseed oil, and 4 parts zinc sulfate. The preparation followed the same steps with the difference in heating, done fast, and under continuous stirring until the color darkens. After the heating stops, zinc sulfate is added under vigorous stirring. In the case when gilding was done on a painted layer of an icon, in order to improve the adherence to the support this was repeatedly touched with a bag made from tightly woven cloth in which either chalk powder or plaster were introduced. After this step *mixtion* was applied.

When the gilded parts are burnished, shadows and lights appear in the reflection as well as lights, as Cennini says gold "appears almost dark from its own lustre" and instead of looking light and yellow, it looks dark and metallic. The strokes of the burnishing can sometimes be seen in the gilding and were carefully planned and applied by the craftsman. Because burnishing is a smoothing process it can be done only while the adhesive layer is not fully dried. The smoothing is actually done on that layer and the gold leaf pressed on this surface takes a spectacular gloss. Ralph Mayer adamantly says[9,37] that burnishing can be done only on water mordant gilding, Thompson seems to agree without so much emphasis while Doerner[17] mentions that in the open air only oil gilding will last while the water-based one can be burnished and used only inside. In Southeastern Europe both types of adhesive preparations were considered fit for burnishing if the drying was not completed. The tools used for burnishing were a hard mineral, mostly agate, and "the bone" a tool made from an animal tooth. The carnivorous ones were considered superior. In England, for certain less important situations, even a horse tooth was recommended as being bigger and flat.

Oil-based adhesives were recommended by the Romanian medieval artisans for gilding done on cloth too. First the parts which were to be gilded were soaked in linseed oil and then allowed to dry for 24 hours. Then the adhesive preparation was applied on cloth, partially dried, and then gilded.[34] In other parts of the world other procedures are used: in Western Europe thin strips of gold were wound around silk yarn (the result had little flexibility) which was then woven. Later the membrane thread process, which appeared in Asia in the 11th century which was introduced in Europe by the 14th century. A binder like egg white was mixed with powdered gold and applied to leather, animal gut, paper, parchment. Narrow strips of these gilded materials were wrapped around some type of fiber to form a thread. The procedure was extremely labor-intensive.[4]

Ilinocopia

This is garlic (*Allium sativum*) juice and it was used by the medieval icon painters as an adhesive in gilding or for golden letters (Figure 3) in illuminated manuscripts (when it was mixed with gold powder). Mention of vegetable juices (garlic, sap from the fig tree) used as adhesives can be found in early writings like Vitruvius' *De Architectura,* Cennini's Treatise[15], Vasari's Lives of Painters, Sculptors and Architects[38], as well as in Venitian and Byzantine manuscripts. Most of the time garlic juice is mentioned either alone or mixed with some color and white lead. By the 15th century a mix of garlic juice and ammonia became popular for use in gilding. On the territory of today's Romania, during medieval times, garlic juice was used as such, or sometimes it was mixed with a little gum Arabic and sugar candy (in Western Europe sugar or honey were added to glair to make it less brittle and keep it from drying too fast). The supports it was used on were portable or fixed icons (wood), paper and murals. This preparation was sometimes used also (as was used in Western Europe too) to increase the adherence of oil colors when they were applied on supports of very low porosity.

All authors agree that this adhesive can be used only in places with low humidity and well ventilated. Otherwise the high content in protein (6.5%) and other organic compounds soluble in water make it prone to getting moldy and rotting.

Both the authors of the Romanian and the Greek *erminies* insist on the requirement to use big cloves harvested during summer time when the concentration of components with adhesive properties was at its highest. While the Romanian "books" recommend this to be during June-July, the Athonite "books" recommend July-August.[10,12,17]

The cloves were peeled, and then crushed in brass mortars. The product was then squeezed in cotton bags, loosely woven and the juice collected in a clean container. Sometimes it was subsequently used as such[30] as was at Mount Athos too. Sometimes it was mixed with sugar and gum Arabic and kept in the sun.[12] After filtration it was kept in well-sealed containers and both Western and Southeastern Europeans insist on that.

An old icon painter was writing at the beginning of the 19th century that the older that juice is, the better. In reference[6] two additional items are found:

- -if it is too viscous this adhesive can be diluted with water and a little ammonia;
- -in the case of garlic juice mixed with gold powder used in writing it has to be dried completely (by exposure to the sun) before it can be varnished.

The use of garlic-juice based adhesives was very simple: application with a brush and drying to a degree which was supposed to be learned by experience and for the apprentice by carefully observing the master. If the drying was too advanced, breathing on the adhesive was

enough to make it sticky enough to proceed further. The gold leaf was then laid over, then cleaned and smoothed with a clean and dry rabbit leg. When garlic juice-based adhesives were used in gilding in Greek and Romanian manuscripts (in illustrations, titles or letters at the beginning of chapters), the areas to be gilded were first covered in fish glue which was allowed to dry before applying *ilinocopia*.

Adhesive Materials Used to Write on Paper

Snail slime. was used by the illustrators of the medieval Romanian manuscripts as binder-vehicle for silver or gold powder used in illustrations or letters. The secretion was stimulated (in order to obtain a higher amount in a short time) by introducing a burning candle in the orifice of the shell ("the nostril").[6,29,30] The same procedure was recommended by Dionysos of Furna with the difference that the stimulation was done by dripping molten was in the aperture. The slime was then mixed with aluminum/potassium sulfate $(AlK(SO_4)_2$ and gum Arabic, in a mortar until it was fully ground and homogenized. To this mixture gold powder was added and again homogenized. The result, "gold ink", was applied where needed, allowed to dry and then burnished. This type of adhesive preparation cannot be found in other geographical areas.

When gold leaf was applied on paper, before applying one or another of the adhesive preparations, several layers of dilute solutions of glue were applied alternating with drying steps.

Another "gold ink" was made by mixing gold powder with an aqueous solution of glue or gum Arabic. The gold powder was obtained by grinding thin gold leaf in mortars made from a hard mineral or on a thick glass (with no irregularities, air bubbles, variable thickness, etc). In a clean mortar approx. 10g of beeswax (strained through a "clean cloth") together with two spheres made from gold leaf were ground together until a "butter"-like paste was obtained. The paste was transferred into a glass with water and allowed to stay there for about 8 hours. After that the water was decanted carefully (not to lose any gold). The grinding was repeated, this time together with the adhesives and the viscosity was adjusted as desired with brandy or water. If this ink was to be used on oil-painted areas these were previously covered with plaster of Paris. It is not recommended to do it directly on the pictorial layer. There was not need of plaster if the colored layer was tempera.[27] All aspects considered, gold powder is more difficult to obtain and considerably more expensive to use than gold leaf.

For writing on murals a mixture in equal parts of glue, ash lye and beeswax was used as a binder-vehicle for the gold powder. The three components were heated first and only then water and gold powder were added and the mixture was stirred vigorously until homogeneous. After application and drying burnishing was done.[30] Unlike other water-mordant based procedures, no varnishing was needed when this adhesive preparation was used.

Gilding on Mother of Pearl

This procedure was mainly used for gilding on small expensive icons containing areas or made out exclusively of mother of pearl.

The procedure was rather simple. First an egg white-based aqueous ground was applied. After air-drying, the religious scene or portrait was impressed on it by scratching. A

second layer of ground (containing a small concentration of white pigment, basic lead carbonate) was applied. After drying the religious scene/portrait was impressed again, this time using colors (tempera or oil) with a high amount of binder. After drying the gold leaf was fixed with mordant and varnished with a hard resin (copal, sandarac).

Gold speaks volumes in medieval arts from the works of Duccio and Boticelli to the icons of the medieval Romania and even farther. Some people speak about Middle Ages as the Dark Ages. Maybe this so-called darkness is the darkness of our understanding. If we stop to think of the part played by gold in the history of medieval art, if we stop to dream about all that gold lavishly used in illuminated manuscripts, in panels, in icons maybe we will end by calling the Middle Ages the Golden Age of mankind.

REFERENCES

[1] Purity > 95%, thickness , 0.001 mm.

[2] Mihalcu, M., *Observations concerning the Hidden Face of the Romanian Icons, Altarul Banatului,* 1996, VII, New Series, 1-6, 58-73.

[3] Leonida, M.D., Mihalcu, M. *White Pigments Used in Mural Painting by Medieval Painters from Southeastern Europe,* ACS Meeting, Boston, August 21-24, 1998.

[4] Lambert, J.B., *Traces of the Past,* Addison-Wesley, 1997, p. 204.

[5] Mihalcu, M., (Leonida) Drăgănoiu, M. *Les erminies – les livres de peinture roumains – temoignages ecrits uniques pour l'histoire de la science,* The 16th Congress of the History of Science, Bucharest, Aug. 27 – Sept. 3, 1981.

[6] Erminie, *Mss. Rom. 1795,* The Library of the Romanian Academy.

[7] Thompson, D.V., *The Materials and the Techniques of Medieval Painting,* Dover Publ. Inc., New York, 1956.

[8] Leonida, M.D., Mihalcu, M. *Copper-based Green Pigments Used by Medieval Painters,* MARM, May 15-18, 1999, Madison, NJ.

[9] Mayer, R. *Dictionary of Art Terms and Techniques,* 2nd ed., Harper Collins, New York, 1991.

[10] Didron, M., Durand P. *Manuel d'iconographie chrétienne,* Paris, 1845.

[11] Schaffer, G. *Das Handbuch from Berge Athos,* Trier, 1855.

[12] Furna, D. of *The book of Painting,* sec. XVIII, Ed. Meridiane, Bucharest, 1979.

[13] *Compositiones ad Tigenda Mussiva* (Manuscipt Lucca) Milano, 1739.

[14] Presbiter, T. *Diversarum artium schedula,* ses. XII, Paris-Leipzig, 1843.

[15] Cennini, C. *The Craftsman's Handbook,* Dover Publ. Inc., New York, 1960.

[16] Eastlake, C.E. *Methods and Materials of Painting of the Great Schools and Masters, Dover Publ. Inc,* New York, 1960.

[17] Doerner, M. *The Materials of the Artist and Their Use in Painting,* Harcourt-Brace, 1984.

[18] Linseed oil was expressed from the flax plant seeds which is grown in countries with relatively cold temperature. It is superior to all other "drying" oils because of its resistance to embrittlement together with color retention. It was used in adhesive preparations either "unboiled", meaning non-siccativated or "boiled" (sicativated). Siccativation was performed by exposure to sun light, by heating, or by mixing with siccatives like lead carbonate or lead oxide (Pb_3O_4). In the studios of Southeastern medieval painters it was used as a binder, in oil colors, in adhesive masses of the types *murdent and gulifarba,* and to impregnate and conserve wood. When it was used in the grinding of (in mortars) of pigments with siccative properties the linseed oil was used "unboiled".

[19] Beeswax was extracted from honeycombs by melting. It was purified by alternating melting processes with cooling by slowly pouring it into cold water. It was discolored ("whitened") by exposure to sunlight.
[20] Soap for this application was prepared from higher quality raw materials (vegetable oils, extracted at low temperatures, and the lye was from certain types of wood). It was either a liquid or a paste and its role in the recipe was as an emulsifier, vehicle, and plasticizer.
[21] Spermaceti is a white, translucent wax originating in the head cavity of the sperm whale. It is more brittle than other waxes. It was used in the past to manufacture candles of a higher quality.
[22] Erminie, *Mss. Rom. 1555,* The Library of the Romanian Academy.
[23] Erminie, *Mss. Rom. 1825,* The Library of the Romanian Academy.
[24] Erminie, *Mss. Rom. 1251,* The Library of the Romanian Academy.
[25] Erminie, *Mss. Rom. 2151,* The Library of the Romanian Academy.
[26] Sandulescu-Verna, C. *Erminia picturii bizantine,* Ed. Mitropolia Banatului, Timişoara, 1979.
[27] Erminie, *Mss. Rom. 2151,* The Library of the Romanian Academy.
[28] Erminie, *Mss. Rom. 4206,* The Library of the Romanian Academy.
[29] Erminie, *Mss. Rom. 5769,* The Library of the Romanian Academy.
[30] Erminie, *Mss. Rom. 1555,* Arhivele Statului, Bucharest, Romania.
[31] Erminie, *Mss. Rom. 2501,* The Library of the Romanian Academy.
[32] Erminie, *Mss. Rom. 1795,* The Library of the Romanian Academy.
[33] Gottsegen, M.D. *The Painter's Handbook,* Watson Guptill Publ., 1993
[34] Erminie, *Mss. Rom. 1808,* The Library of the Romanian Academy.
[35] Kiplik, D.I. *The Technique of the Old Masters, Ed. Tineretului, Bucharest, 1950.*
[36] Mihalcu, M., (Leonida) Drăgănoiu , M., Maier, R.O. *Observations concerning preparative processes for materials used in medieval Romanian workshops, Revista de Istorie* (Bucharest), 1990, I (4), 386.
[37] Mayer, R. *The Artist's Handbook of Materials and Techniques,* Viking, New York, 1991.
[38] Vasari G. *Lives of Painters, Sculptors and Architects,* Dover Publications, New York, 1960.
[39] Bishop Ghenadie of Râmnnic and New Severin, *Iconografia. Arta de a zugrăvi biserici şi icoane bisericeşti,* Ed. Cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1891.

LA VIE SOCIALE DES JUIFS DE JASSY
Quelques observations (1755-1825)

Paul H. Stahl

Deux historiens de Jassy (Moldavie, Roumanie) Ioan Caproşu et Mihai-Răzvan Ungureanu, viennent de publier deux volumes de documents concernant leur ville ; ils les ont trouvé dans les recensements datant du XVIII-e et XIX-e siècles, recensements désignés du nom de « catagraphies » et qui, pour une bonne part concernent l'ensemble de la Moldavie. Les informations comprises dans les deux volumes sont d'un réel intérêt car elles permettent d'avoir une vue plus précise de la capitale de l'une des provinces historiques roumaines. On connaît ainsi une ville en pleine mutation, peu différente de celle qu'on observe à la même période pour d'autres villes roumaines ou étrangères.

Dans le cas de la ville de Jassy il ne s'agit pas d'un simple processus d'agrandissement car, à part l'évolution commune avec les autres villes européennes, on assiste à un rapide changement du caractère ethnique. Un afflux important d'immigrants d'origine diverse est attiré par la ville. On doit citer en premier lieu les Roumains eux-mêmes qui arrivent des autres provinces roumaines s'ajouter à une population d'origine roumaine et locale. Si quelques immigrants venus de l'Occident européen sont signalés, on voit normalement affluer des Polonais, des Hongrois, des Ukrainiens et des Russes. Les Juifs qui habitent les régions voisines de la Moldavie, régions administrées par l'Autriche ou la Russie, sont également attirés par les régions roumaines, en premier par la Moldavie.

Les populations migratoires auraient pu s'installer dans les villes les plus proches de leur lieu d'origine ; en préférant s'installer en Moldavie et parmi des Roumains, elles expriment un choix déterminé sans doute par les conditions de vie offertes par la Moldavie. Ces conditions, considérées probablement meilleures par rapport à celles qu'on quitte, ont duré assez longtemps pour expliquer un processus qui dure et ne s'arrête pas à la date à laquelle finissent les documents publiés dans les deux volumes (1828). On peut ajouter pour les immigrants Juifs qu'ils étaient non seulement à la recherche d'une vie économique meilleure mais aussi d'une société où leur religion ne causait pas des pogroms répétés et des discriminations trop évidentes

Les nouveau venus, acceptés par les autorités et peut-être même souhaités, apportent des techniques et des savoirs peu développés à cette époque en Moldavie. Ils deviennent tous des précieux contribuables pour les finances de l'Etat. D'ailleurs, la plupart des documents sont en fait des longues listes de contribuables; on décide qui et quoi doit payer, et de pareilles listes sont d'habitude faites avec soin sans pour autant exclure les possibles erreurs dues soit au désir des contribuables d'échapper à l'impôt, soit à des exceptions obtenues par des pourboires.

On ne saurait donc comparer la précision des « catagraphies » (recensements du passé) avec celle des statistiques effectuées au XX-e siècle ; ni la qualité des censeurs ni

les moyens d'obtenir une évidence claire ne peuvent être comparés avec ceux des temps modernes. On peut ajouter que pour une population immigrée, probablement ne possédant pas toujours des actes nécessaires, les immigrants illégaux ne peuvent pas être exclus. Les informations publiées dans les deux volumes datent de 1755, 1774, 1808, 1820 (dans le premier volume intitulé *Documente statistice privitoare la oraşul Iaşi, 1755-1820,* vol. I, Iaşi,1997), et 1824-1825 (dans le deuxième volume intitulé *Documente privitoare la oraşul Iaşi, 1824-1828,* Iaşi, 1997). Si à toutes ces dates les préoccupations d'ordre fiscal sont prédominantes, la manière dont les recueille et on classe surtout n'est la même et change d'une catagraphie à l'autre. On aura ainsi certaines informations qu'on trouve seulement pour certaines dates.

Dans ce qui suit je présente seulement les informations concernant la population de religion juive. La religion est un important élément pour classer les informations, ce qui, en tenant compte des relations passées entre vie sociale et religion apparaît comme explicable. On voit par conséquent les Juifs classés à part ou, s'ils sont intégrés dans une liste on note leur religion, de même qu'on le fait pour les Arméniens. Notés comme « jidov », cette notion n'avait pas le sens péjoratif pris par la suite, mais seulement religieux. On ajoute la catégorie des Tsiganes présentée elle-aussi à part, mais où l'élément religieux semble n'avoir eu aucune importance. Probablement, ne pratiquant pas une religion basée sur des textes écrits, bien qu'ayant certainement des croyances et des rituels, ils constituent une catégorie à part car à cette époque ils ont encore le statut d'esclaves (« robi »).

Le parrainage par délégation.

Les Juifs ne constituent pas tous un ensemble uniforme ; ils sont divers de par leur origine même si leur vie sociale et religieuse était la même. En effet ils viennent soit des régions administrées par l'Autriche, soit par la Russie, et ils sont donc les sujets de l'un de ces deux Etats. Cette différence apparaît clairement au moment ou l'Etat moldave demande aux citoyens étrangers des papiers délivrés par les consulats du pays d'origine. C'est à ce moment que les noms anciens juifs changent de caractère en ce qui concerne le nom familial ; on distingue dorénavant les Juifs russes des ceux autrichiens par le fait que les premiers ont des noms à résonance slave, et les deuxièmes à résonance germanique. Le problème est intéressant et sera traité dans une autre étude.

On trouve déjà au XIX-e siècle les Juifs classés en plusieurs catégories ; Juifs de citoyenneté étrangère (russe ou autrichienne), Juifs de citoyenneté roumaine et Juifs convertis. C'est cette dernière catégorie qui met en lumière encore un processus social important, car les quatre catégories citées plus haut ont eu un sort plus ou moins divers et se sont intégrés diversement dans le milieu social environnant. En effet, une des statistiques de l'époque est une longue liste de convertis, chrétiens, arméniens, catholiques, uniates, musulmans et juifs. Je n'entre pas ici non plus dans une étude détaillée qui formera l'objet d'une autre étude traitant de l'ensemble des convertis, car seulement l'analyse de l'ensemble met en lumière les différences entre les personnes selon leur religion d'origine.

Sans exclure les vraies conversions de nature religieuse, on ne peut pas exclure le désir des personnes de religion mosaïque de s'intégrer à un nouveau milieu social et d'avoir les mêmes droits que les autres. En effet, dans le milieu social de cette époque,

avoir la même religion signifiait s'ouvrir une voie vers une vie meilleure. Si cela semble évident pour les Juifs, comme cela l'a été également pour toutes les personnes pratiquant à l'origine une autre religion que celle orthodoxe, les choses ne se sont passées de la même façon ; si les sentiments des convertis peuvent avoir été les mêmes, ceux des parrains orthodoxes vis-à-vis des convertis ne sont pas les mêmes. Je m'arrête ici sur un seul aspect, surprenant non seulement parce qu'il distingue les personnes de religion juive des autres, mais aussi parce qu'il signale un phénomène qui ne m'est pas connu ailleurs. Il s'agit de ce que j'appelle « parrainage » par délégation.

Si la conversion simultanée de peuples entiers, conversion d'habitude forcée et qui n'est accompagnée par aucune préparation préalable, par aucune instruction religieuse, le parrain est absent. A Jassy, les conversions des Juifs sont toujours individuelles ; pour les autres convertis on trouve également des familles entières qui adoptent l'orthodoxie.

Le premier volume des documents comprend un chapitre intitulé « Registre des baptisés qui, abandonnant d'autres religions, ont adopté la vraie ». Elle couvre la période comprise entre 1819 et 1831 et note au total 394 conversions, parmi lesquelles 57 juives. On note pour chaque conversion la présence d'un parrain et si, pour les autres religions, le parrain appartient d'habitude à la même catégorie sociale que le filleul, pour les Juifs on note parmi les parrains la présence des personnes les plus importantes de l'Etat. Princes, seigneurs, ministres, grands fonctionnaires de la cour se succèdent dans la qualité de parrain. Il me semble que cela peut s'interpréter de la suite ; faire passer à l'orthodoxie l'adepte d'une branche du christianisme constitue un mérite, mais celui de convertir une personne appartenant à la religion mosaïque constitue un mérite bien plus notable. Probablement que cet argument, comme aussi le fait qu'à l'origine du christianisme il s'agissait de la conversion de Juifs devenus chrétiens, ont également joué. L'idée que baptiser, devenir parrain, vous assure une place spéciale au Paradis, était et est encore une des croyances les plus fréquentes dans les régions roumaines.

La liste des conversions note comme suit une pareille conversion : « Sara, qui était de religion juive, a été instruite par le prêtre Gheorghe du village de Muncel, région de Neamț, j'ai lu /les prières/ selon le typique, je l'ai ointe avec le Saint Chrême,, je l'ai baptisée l'appelant Maria. La marraine a été dame Safta, de la part de monsieur Constandin Catargiul - 2.6.1819 ». Ou encore : « Leiba, qui était de religion juive, a été instruit par moi, en lui apprenant les règles de notre juste foi, et comme on me l'avait ordonné, je l'ai baptisé, le nommant Vasile ; il a eu pour parrain monsieur Ştefan Becheriu, de la part /délégué par/ de Sa Majesté la Princesse - 27.3.1820 ».

On trouve donc la situation suivante: sur le total de

57 cas de conversions, dans
34 cas le parrain a une condition sociale supérieure ; parmi eux
24 n'assistent pas personnellement au baptême mais envoient quelqu'un à leur place.

Comment se déroulait la cérémonie ? Quelles relations se nouaient entre le vrai parrain et le converti, et entre le converti et celui qui a envoyé à sa place pour parrainer une autre personne ? Surtout, comment expliquer cette forme particulière de parrainage ? On ne peut que faire une supposition concernant la dernière question. D'un côté, c'est un

honneur de convertir un adepte appartenant à la religion mosaïque ; de l'autre, une personne trop importante au point de vue social, ne peut pas aller elle-même à l'église pour parrainer. Les relations de supériorité (pour le parrain) – infériorité (pour le filleul) sont largement connues; pour la Roumanie, ceci est vrai jusqu'au personnes de rang princier. Ce type de relations sont connues ailleurs et en d'autres occasions, non seulement en relation avec une conversion. Dans un baptême, le parrain et le filleul nouent des relations étroites sur le plan social. S'agirait-il du même processus lorsque la différence sociale entre parrain et filleul est particulièrement grande ? Peut-être non, bien qu'il me semble probable qu'après une telle conversion il eut des relations de protection de la part du parrain, d'autant plus efficaces que la position sociale du parrain est haute. Ceci répond ainsi au besoin et au désir de s'intégrer socialement du nouveau converti.

Le converti lui-même a-t-il eu un rôle dans le choix d'un parrain puissant ? Ceci aussi est possible.

L'adoption de la religion dominante dans tel ou tel milieu a eu toujours et partout un rôle important dans l'intégration sociale d'une personne ;dans un Etat de dictature, appartenir au parti politique dominant, a le même rôle essentiel pour la progression sociale. Sacrifier à l'Empereur dans l'antiquité romaine signifiait être fidèle à l'Empire.

L'accroissement démographique.

La population de la ville est enregistrée par ce qui est appelé aujourd'hui en France un « foyer fiscal » ; des personnes qui vivent ensemble, sous un même toit, avec un même budget. Cette notion correspond ainsi avec la plus petite unité sociale, la maisnie (notion connue par le français du Moyen Age), qui correspond avec la « gospodăria » des Roumains ou le « household » des Anglais. Dans les catagraphies de Jassy on note les chefs de maisnie, presque toujours des hommes ; les femmes apparaissent lorsque le groupe domestique ne comprend pas un homme. Le fait qu'on note ainsi les personnes recensées ne me permet pas de connaître exactement la composition des groupes domestiques ; on le saura à travers les informations fournies par une seule des catagraphies, ce qui facilite l'obtention d'informations aussi sur la vie familiale des Juifs à cette époque.

En 1755 il y avait 1155 maisnies dans la ville ; celle juives sont au nombre de 56, celles arméniennes de 19, celles tsiganes de 57. Ces trois catégories représentent e nombre le plus important de personnes classées à part, séparément des populations chrétiennes orthodoxes, catholiques ou uniates. Cette classification met elle-aussi en lumière les différences entre les diverses couches de la société et les différences qui les séparent. Le caractère particulier des populations tsiganes est défini essentiellement par leur situation d'esclaves, situation qui les détermine à s'installer séparément ou dans les cours des princes ou des seigneurs à qui ils appartiennent. Ils constituent des groupes importants surtout dans certains quartiers, situation qui continue de nos jours. Au XX-e siècle elle est encore vraie pour d'autres populations minoritaires partout dans le monde, même si les raisons qui justifient cette situation ne sont pas les mêmes.

En pourcentages, les maisnies juives représentent en ce moment 4,8 % du total ; les deux autres groupes ne seront plus classés particulièrement par la suite, mais en 1755 les maisnies tsiganes représentent 4,9 %, celles arméniennes 1,7 %. Par différence des

autres, les Tsiganes sont groupés de manière claire surtout en deux quartiers de la ville (au quartier de Frecăul par exemple il y a 32 maisnies tsiganes du total de 96), tandis que les deux autres groupes sont installés à peu près partout.

Quelques années plus tard, en 1774, les maisnies juives son au nombre de 171, celles arméniennes de 113 et celles tsiganes de 77. En pourcentages, par rapport au total de 1648 maisnies de la ville, les premières représentent maintenant 10,4 %, les secondes 6,9% et les dernières 4,7 %. L'accroissement est important pour les trois groupes, tant en nombre qu'en pourcentages mais l'accroissement le plus important est celui des Juifs.

En 1808 les maisnies juives sont au nombre de 671 ; il ne me semble pas possible de les rapporter au total des maisnies car les informations ne sont pas claires et peuvent être la cause d'erreurs importantes. Les Arméniens ne sont plus enregistrés séparément, mais avec les autres populations (ce qui ne me permet d'évaluer leur nombre) Les Tsiganes constituent encore une catégorie à part, mais dans leur cas aussi il ne me semble pas possible d'obtenir des informations correctes, car la manière dont ils sont enregistrés n'est pas unitaire et semble parfois fantaisiste.

En 1820, les maisnies juives sont au nombre de 1153 ; les organisateurs de la catagraphie comptent aussi le total des maisnies indifféremment de la catégorie de population et trouvent 4065 maisnies ; les pourcentage des celles juives reste maintenant important car il représente 28,3 % du total de la ville. A cette date déjà la population juive dépasse le quart de la population.

Si on considère l'année 1755 égale à 100, on trouve en 1774 le chiffre de 305 (trois fois plus important) et en 1808 le chiffre de 1198 (donc 12 fois plus important). Il est évident que ce n'est pas par simple augmentation des naissances qu'on obtient ces proportions, mais par une forte immigration.

année	total des maisnies	juives		
1755	1155	56	=	4,8 %
1774	1684	171	=	10,4 %
1808		671		

Les Juifs citoyens étrangers (« sudiţii »).

Les données concernant les personnes installées à Jassy mais ayant la qualité de citoyens étrangers nous offrent des données supplémentaires qui précisent le déroulement de l'immigration. Ainsi, la catagraphie de 1808 note les Juifs citoyens étrangers, ce qui évoque le problème de l'obtention de la citoyenneté moldave :

Juifs moldaves .... 487 maisnies
« citoyens russes .... 59 maisnies
« citoyens autrichiens ....154 maisnies

La proportion des citoyens étrangers est importante, bien que minoritaire. Le problème de la nationalité deviendra aigu par la suite, surtout à partir de la deuxième moitié du XIX-e siècle. On peut noter aussi la proportion presque trois fois plus importante des Juifs autrichiens par rapport aux Juifs russes.

La catagraphie de 1824-25 est consacrée exclusivement aux citoyens étrangers de la ville: on trouve

total des maisnies étrangères		**maisnies juives**	
citoyens allemands	511	247	48,3 %
citoyens russes	350	142	40,6 %
citoyens prussiens	61	4	6,5 %
citoyens anglais	13	0	0,0 %
citoyens français	70	32	45,7 %

Dans la proportion importante de citoyens étrangers (qui comprend aussi des Roumains originaires des régions administrées par la Russie ou par l'Autriche) les Juifs occupent une place significative. La différence entre ceux originaires de la Russie ou de l'Autriche subsiste, mais n'est plus aussi marquante. On peut affirmer que l'immigration des Juifs originaires des régions russes est un peu en retard par rapport à celle des Juifs autrichiens.

La même catagraphie offre pour la première fois des informations plus précises concernant le moment de l'arrivée car on y répond à la question « quand êtes-vous arrivé ? »

	Avant 1785	**1785-1794**	**1795-1804**	**1805-1814**	**1815-1825**	
Juifs autrichiens	3	10	54	134	49	= 250
	1,5 %	4,0 %	21,7 %	53 %	19,6 %	
Juifs russes	1	7	24	64	40	= 136
	0,7 %	5,2 %	17,6 %	47,1 %	29,4 %	

Certains chiffres concernant les totaux ne correspondent pas entre eux, car il arrive que des rubriques ne soient pas régulièrement complétées.

Quelques observations doivent être faites ; la première est que ce tableau permet lui aussi d'affirmer que les Juifs russes commencent un peu plus tard leur immigration. Il semble que la période comprise entre 1795 et 1814 est celle où la vague d'immigrants a été la plus forte, mais deux réserves s'imposent. La première est que les plus anciens arrivants ont peut-être déjà obtenu pour une bonne part la nationalité moldave. La deuxième est que les catégories les plus anciennes (donc arrivées à plus de trente ans avant l'organisation de la catagraphie), ont vu entre temps mourir une partie des personnes et par conséquent leur nombre a diminué. Classés par périodes de cinq années, la période de la plus intense immigration reste la même et donne naissance à une courbe classique de répartition du processus (les chiffres concernent l'ensemble des Juifs autrichiens et russes) :

Arrivés	avant 1785	4
	entre 1785-1790	3
	entre 1791-1795	14
	entre 1796-1800	28
	entre 1801-1805	50
	entre 1806-1810	88
	entre 1811-1815	110

entre 1816-1820 59
entre 1821-1825 30

Les deux derniers intervalles peuvent quand même soulever une question : la diminution évidente de l'immigration est-elle réelle ? Les gens interrogés se déclarent-ils plus volontiers venus depuis longtemps pour éviter les ennuis éventuels ? Y a-t-il eu un changement de la position des autorités vis-à-vis de cette immigration qui expliquerait un ralentissement du rythme ? Des recherches ultérieures pourront peut-être répondre à ces questions qu'une simple catagraphie ne peut pas faire.

La composition des groupes domestiques (la famille).

La catagraphie de 1808 est peut-être la plus précieuse pour la connaissance des groupes domestiques juifs ; elle est aussi une des plus anciennes. Suffisamment exacte pour être utilisée ici, elle indique en plus du nom du chef du groupe domestique les personnes qui l'accompagnent, parents ou étrangers. La composition typique du groupe domestique des maisnies est proche de celle roumaine, c'est-à-dire que le noyau essentiel est constitué par un couple marié avec ses enfants non mariés. Comme partout, des exceptions paraissent mais ne changent pas de manière importante ce qui vient d'être dit. On trouve la situation suivante :

Un homme sans épouse – 35 cas ;
En 12 cas il a des enfants ; dans 6 il a des domestiques ; dans un cas il a un apprenti ; dans un cas il a sa mère.

Une femme sans mari – 23 cas
En 12 cas elle a des enfants ; en 2 elle a des domestiques ; une fois elle a sa fille Mariée.

Un couple sans enfants – 127 cas
En 43 cas il a des domestiques (ouvriers ?) ou des apprentis.

Un couple marié avec un enfant – 163 cas
En 19 cas il a des domestiques ; dans 6 des apprentis ; dans un cas un compagnon d'affaires, ou un gendre, une sœur, une mère, une femme, un enseignant, un « homme », en deux cas la belle-mère, en trois une veuve.

Un couple marié avec deux enfants – 134 cas
En 23 cas il a des domestiques ; dans 6 des apprentis ; dans un cas un charretier , ou un frère, ou une nièce, ou une veuve, en 2 cas une mère, en 3 la belle-mère.

Un couple marié avec 3 enfants – 82 cas
En 14 cas des domestiques, dans 1 un apprenti, ou une veuve, ou une sœur, ou un frère.

Un couple avec 4 enfants – 42 cas
En 6 cas il a des domestiques.

Un couple avec 5 enfants – 17 cas

En 3 cas il a des domestiques.

Un couple avec 6 enfants – 3 cas
Un couple avec 7 enfants – 4 cas

Un couple avec 8 enfants – 1 cas.

Certains cas peuvent être considérés atypiques, leur composition étant extrêmement variée comme par exemple : un homme + un homme + une femme, dont on ne connaît pas les relations ; en 6 cas on trouve deux générations mariées vivant ensemble (les seuls cas qui semblent contredire le principe « une maisnie = un seul couple marié ») ; on trouve 3 veuves installées ensemble ; on trouve une veuve + le gendre + un domestique ; et ainsi de suite. La classification est difficile, car des fois on peut les classer dans l'une des catégories signalées plus haut.

Dans l'ensemble des cas on constate que les gens évitent la solitude et lorsqu'ils n'ont ni mari (ni femme), ni enfants, on accepte quelque parent proche ou même un étranger. L'entraide est évidente.

Le nombre moyen de personnes par maisnie, comprenant exclusivement les parents est de 3,6 ; si on ajoute les domestiques, apprentis, etc. le nombre moyen est de 4,1. On doit observer que le premier chiffre est au-dessous de la moyenne habituelle pour ce genre de famille, où il oscille habituellement entre 4-4,5. On doit aussi observer le nombre important de personnes enregistrées en tant que domestiques, et que je suis enclin à classer comme ouvriers ; pour les apprentis la situation est claire, car ils sont classés en tant que tels.

La composition des groupes domestiques prouve aussi l'activité intense de la population juive et aussi le fait qu'ils suivent la manière habituelle de vie de l'époque qui voit habiter ensemble le patron et ses travailleurs, manière de vie qui s'est maintenue en certains endroits jusqu'au XX-e siècle.

*

L'ensemble des données surprend un processus en pleine évolution et qui va continuer. Le mouvement migratoire important qui voit venir en Moldavie les Juifs est accompagné par celui d'autres populations, mais dont le rythme est moins rapide. Les causes de ce mouvement ne peuvent être connues par les catagraphies, seule l'analyse historique des conditions locales, de la région d'origine et de la Moldavie, peut nous l'expliquer. Cette population vient avec son savoir, sa culture, sa manière de s'habiller, se coiffer et essaye de trouver une place dans un milieu nouveau. Les relations avec la région d'origine expliquent sans doute en partie cet accroissement de l'immigration.

TERMES ROUMAINS ET ALBANAIS POUR „LAITAGE"

Cătălina Vătăşescu

En examinant le vocabulaire roumain et albanais lié à l'observance des jours de l'année où la religion indique de respecter le jeûne et de l'autre le vocabulaire indiquant la consommation des mets gras dans cette période, nous avons constaté une intéressante similitude sémantique dans l'histoire des noms du laitage, à savoir le roumain *„frupt"* et l'albanais *„bulmet"*.

Pour exprimer les prescriptions de l'Eglise de ne pas manger de la viande ou d'autres aliments gras en certaines périodes; les langues romanes occidentales emploient les descendants du latin *macer, macrum*. Les descendants de l'antonyme lat. *crassus* servent à indiquer que l'interdiction n'est plus respectée, les jours de jeûne n'étant plus observés: fr. *maigre* (jours maigres, plats maigres; faire maigre), gras (faire gras): it. *magro* (cibi magri, giorni magri, giorni di magro), *grasso* (cibi grassi, giovedi grasso).

Le roumain *macru* est utilisé dans le syntagme *carne macră* - viande sans os (CDDE, 1037; DEX), n'ayant le sens religieux des autres langues romanes. C'est le continuateur du lat. *siccus* – *sec* adj. (vinerea seacà) et n. qui est utilisé comme terme religieux en daco-roumain [1], correspondant ainsi aux représentants romans du lat. *macer*: *de sec*, *mâncare de sec* – plat maigre, a *mânca de sec* – faire maigre, *zi de sec* – jour maigre (DLR s.n., s.v. *sec*). Le mot d'origine latine qui continue à être connu dans l'expression *lăsata / lăsatul secului* – a été remplacé paqr l'emprunt slave *post*.

Le roum *gras*, l'antonyme de *macru* et opposé aussi à *sec* n'a pas de sens religieux, à l'encontre des représentants du latin *crassus* dans les autres langues romanes (v. DA s.v. *gras*).

En albanais, les mots ayant le sens de „maigre" (*i thatë, i dobët, i ligur*) et les mots avec le sens de gras (*i majmë, i lyer*) et graisse (*dhjamë, lyrë, yndyrë*) ne sojnt pas utilisés dans le vocabulaire religieux. [2]

Pourtant c'est justement l'opposition maigre – gras dans l'acception chrétienne qui explique l'évolution des sens des mots roumain – *frupt* et albanais – *bulmet*.

En ce qui concerne le roum frupt, l'importance qque ce mot pastoral a gagné en tant que terme religieux, aliment gras interdit durant les périodes de maigre, a été depuis longtemps mise en évidence [3]: *frupt* – „viande, graisse, laitage et totu aliment réputé gras, par opposition à maigre" (CDDE, 664).

Frupt continue le lat. *fructus*, „produit profit, fruit" (fruor, frui, fruitus, fructus „avoir la jouissance de..., jouir des produits, des fruits de..., faire usage de..."). A l'encontre des autres langues romanes et de l'albanais (*fryt*), le mot roumain ne'a pas le sens botanique de „fruit", mais de „laitage" [4] Les produits les plus importants pour les Roumains, population incluant un nombre important d'éleveurs de moutons surtout, le roumain a continué le sens su syntagme latin *fructus ovis* (voir Lazăr Şăineanu, *Incercare asupra semasiologiei române*, édition soignée par Livia Vasiluţă, Timişoara, 1999, p. 309 ; DA s.v. *frupt*). Ce sens est connu en d'autres régions des idiomes romans où l'élevage était l'occupation principale (CDDE, 664, avec des exemples du français et du

provençal).[5] Il nous semble utile de souligner que si le sens pastoral a survêcu non seulement en roumain mais aussi en maints patois romans, pour le roumain, en partant d'un sens pastoral le mot a développé un sens religieux qui d'ailleurs a consolidé la position. Néanmoins, il ne faut pas ignorer l'absence de *frupt* en aroumain.[6]

On constate donc que l'opposition gras – maigre est réalisée en roumain par les syntagmes de *frupt* (avec le synonyme *de dulce – de sec* : « *în aceste zile nu se mànâncà de frupt sau de dulce şi numai de sec* » (« ces jours on ne fait pas gras, mais seulement maigre ») (DLR s.n., s.v. *sec* ; DA s.v. *frupt*).[7] Il faut observer que *frupt* et *dulce* comme antonymes de *sec* n'ont pas été remplacés par des emprunts (au slave par ex., comme dans le cas de *sec*).

Frupt comme terme générique pour gras, explique la distinction qu'on peut faire en ajoutant l'adjectif *alb* : le syntagme *frupt alb* – par ra pport à frupt, qui concerne tous les aliments gras – se rapporte seulement aux « plats faits du fromage et du lait, qu'on peut manger pendant la semaine précédant le carême, quand le laitage est permis », *sàptàmâna albà,* (DA s.v. *frupt*).[8]

On n'a peut-être pas insisté assez sur le fait qu'il existe un vocabulaire chrétien populaire, formé en majorité en partant du lexique pastoral, vocabulaire chrétien dont *frupt* n'est qu'un exemple. Nous devons à Grigore Brâncuş l'intéressante suggestion d'élargir l'étude sur la totalité des mots pastoraux roumains devenus termes chrétiens, sans apparaître pourtant dans les textes anciens. Gr. Brâncuş nous fait observer qu'en DA il n'y a aucun exemple avec *frupt* « gras » puisé dans les premiers textes en roumain ; les exemples proviennent en exclusivité des textes populaires. L'histoire de cette composante d'une certaine ancienneté, populaire et traditionnelle du vocabulaire chrétien roumain, mérite la même attention que l'histoire de la composante culte.

L'importance que le sens religieux de *frup*t a gagnée dans l'histoire de ce mot est preouvée aussi par le fait que c'est précisément en partant de ce sens que l'unique dérivé s'est formé : *înfrupta* vb. refl. « cesser de faire maigre, manger de la viande, goûter quelque chose » (CDDE, 664), « manger de la viande les jours maigres ; goûter, savourer » (Ciorănescu DER, s.v. *frupt*) « faire gras /en temps d'abstinence/, goûter, profiter de… » (DA, s.v.).

Un synonime plus intense de *înfrupta* est *spurca* vb. refl. : *cel ce se înfruptă acela se spurcă* (DA s.v. *înfrupta*) ; *s'a spurcat mâncând de frupt în postul cel mare* (DA s.v. *frupt*). *Spurca* (< lat. *spurcare*) existe seulement en dacoroumain et est absent en aroumain (Papahagi DDA²).

En albanais, le noim signifiant laitage doit être à son tour rapporté aux usages religieux concernant la nourriture des périodes de maigre. En étudiant l'étymologie de *bulmet* – laitage, Ekrem Çabej[9] refait de manière convaincante la famille dont le mot fait partie, la famille étant organisée autour du nom *lyrë* - graisse (dérivé du verbe *lyej* - « oindre, enduire, graisser »).

Nous avons rangé les mots afin de poursuivre l'apparition des sens faisant référence à la nourriture grasse rompant le jeûne, du fait que les termes de base. *lyrë* et *lyej* ne connaissent aucune acception religieuse.

Mëlmej vb. « ajouter à un plat de la graisse animale, beurrer le pain », *bulmoj, bulmej* vb. « id. », mëlmesë » n. "graisse animale", *përmëletem* vb. refl. « manger des platys gras ; se salir », *burbuletem* vb. refl. « id. », *(gjellë) e burbuletur* « plat préparé avec de la viande et avec de la graisse animale ».

Bubuli n. (dial.) « graisse animale, huile, beurre ; plat gras rompant le jeûne », *dit(ë) bulburije* « jour gras » (*/dit(ë) mashnjije* « jour maigre), *i, e burbuletur* adj. (en parlant d'un plat « gras, interdit les jours maigres » (antonyme de *kreshmor*, »maigre »)[10], *lëmehem* vb. refl. « rompre le jeûne, manger gras en jour de maigre », *përmëles* vb. (*përmëletem* vb. refl.), *përbules*. *burbulet* (*burbuletem*) (voir ci-dessus *i burbuletur* adj.) « faire rompre le jeûne, donner à quelqu'un un plat gras un jour de maigre ».

Les définitions de *burbulet* vb., *burbuletem* refl. Dans le dictionnaire explicatif de l'albanais (FS 1980) « rompre le jeûne, manger des plats gras (de la viande et du lait) dans ces jours maigres ; manger avec plaisir quand on a l'occasion ; se réjouvir de manger desplats spéciaux ou des primeurs » nous font supposer une correspondance sémantique avec le roum. *a se înfrupta*.

Me përmeletë « tâcher, salir, souiller ; maculer ; barbouiller », *përbulej* « infecter, contaminer, transmettre une maladie », *burbuletur* adj. « sale, sordide ; immonde, abject » seraient peut-être à leur tour à rapprocher des mots roumains *spurca*, *,spurcat* et leurs dérivés (voir DLR s.n.).

Du point de vue morphologique, le nom *bulmet* doit être un postverbal provenant du participe *bulmetë*. *bulmetur* du verbe *bulmej* « ajouter de la graisse à un plat » (voir ci-dessus) [11] ; roum. *frupt* est aussi à l'origine un participe.

Malgré le fait que *bulmet* n'est par un terme religieux, sons sens « lait et tout aliment tiré du lait (fromage, petit-lait, beurre, lait-caillé) » peut s'expliquer selon nous dans le cadre des prescriptions de l'église' conernant l'alimentation permise ou prohibée les jours maigres. En proposant l'étymologie de *bulmet*, Ekrem Çabej considère comme subsidiaire le rapport avec les termes concernant la graisse défendue les périodes maigres et choisit comme sens communs de base dela famille de mots « graisse » et « enduit, graissé ». Selon nous, il faudrait retenir comme essentielle précisément la liaison entre *bulmet* et les dérivés de *lyrë* « graisse », ayant les sens religieux « plats gras interdits pendant le jeûne » et « rompre le jeûne en mangeant de la graisse ». Probablement puisque la nourriture graisse par excellence de cette population de bergers était formée par le lait et ses dérivés, on peut expliquer *bulmet* « laitage » comme résultat d'une restriction sémantique ; en partant du sens dépourvu de toute acception religieuse « lait et produits laitiers ».

Bulmet devient le terme généralement connu en albanais pour « laitage ». Le terme a une position stable dans le vocabulaire contemporain et connaît des dérivés : *bulmetore* n. « fromagerie », « cave, cellier où on conserve le laitage », *m'u brumuletë* « manger des produits laitiers », *m'e bylmetë bukën* « manger de la viande et du lait ou du frumage », *purbulet* « boire du lait à la bergerie », *me melmye* « manger des produits laitiers ».

La comparaison avec le roumain *frupt* met en évidence des évolutions sémantiques au sens contraire, mais dans des circonstances semblables. En roumain *frupt* « laitage » devient le terme indiquant tout aliment gras (viande ou lait), que l'Eglise interdit les jours maigres tandis qu'en albanais *bulmet*, faisant partie d'une famille de mots nommant toute sorte de graisse (animale y compris), interdite les jours maigres, limite sa sphère au sens « laitage ». Il faut noter le sens figuré de *bulmet* « fruit, résultat, profit, avantage, utilité », qui l'approche des sens du lat. *fructus*, l'étymon du roum. *frupt*.

Pour conclure, nous retenons le fait que l'examen des termes indiquant le manque de soumission religieuse par la consommation des plats gras dans des périodes maigres

fait ressortir l'importance toute spéciale que le laitage a eu dans la civilisation traditionnelle des Roumains et des Albanais. Le roum. *frupt* « laitage », terme provenant du vocabulaire pastoral, a consolidé sa position comme terme religieux pour la notion de *gras*, s'opposant à sec « *maigre* ». En albanais, le terme pour laitage tire son origine d'un riche système de dénominations des aliments gras prohibés durant le jeûne et des actions faisant que le jeûne soit rompu.

ABRÉVIATIONS

CDDE – I. A. Candrea, Ov. Densuşianu, *Dicționarul etimologic al limbii române; Elementele latine* (a- putea), Bucureşti, 1907-1914.

Ciorănescu DER – Alexandru Ciorănescu, *Dicționatul etimologic al limbii române*, édition soignée et traduction de l'espagnol par Tudora Şandru Mehedinţi et Magdalena Popescu Marin, Bucureşti, 2001.

DA – Dicţionarul limbii române, Academia Română, sous la direction de Sextil Puşcariu, A-lojniţă, Bucureşti, 1913-1949.

DEX – *Dicționarul explicativ al limbii române*. Academia RSR, Institutul de lingvistică din Bucureşti, Bucureşti, 1975.

DLR – *Dicționarul limbii române. Serie nouă*, Academia Română, M-V, Bucureşti, 1965 et suiv.

FS – Fjalor i *gjuhës* së sotme shqipe, Tirana, 1980;

Papahagi DDA² - T. Papahagi, Duicţionarul dialectului aromân general şi etimologic, IIe édition, Bucureşti, 1974.

NOTES

1 Ce sens religieux est absent en aroumain, v. Papahagi DDA², s.v. sec².

2 Au syntagme « faire maigre » correspond en albanais *kreshmoj*, verbe dérivé de *kreshmë* – carême – lat. *quadragesima* (dies). L'albanais *kreshmë* se rapporte à l'ensemble des périodes d'abstinence alimentaire rec omandées par la religion (et correspondant au roumain *sec, post*), et non pas seulement à la période précédant les Pâques (comme c'est le cas du latin ecclésiastique et des langues romanes, par ex. le fr. *carême*, roum. *păresimi*). En aroumain la situation est identique à celle de l'albanais : ar. *păreasini* a le sens général de « jeûne » (Papahagi DDA² s.v.) d'autant plus que *sec* n'a pas l'acception religieuse du dacroumain.

3 Voir par exemple Sextil Puşcariu, *Limba română I. Privire generală*, Bucarest, 1940, dans l'édition soignée par G. Istrate et Ilie Dan (index par Magdalena Vulpe), Bucarest, 1976, pp. 364-365.

4 Le roumain conserve du latin *fructus* le sens de « produit d'un animal », tandis que le mot signifiant « fruit d'un arbre », *poamă*, provient du latin *poma*, pluriel du terme *pomum* - fruit, continué en Romania occidentale avec le sens innové de « *pomme* » (pour le sens de *fructus* et *pomum* en latin ; voir A. Ernout, A. Meillet – *Dicționnair étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, IVe édition, Paris, 1959, s.v. *fruor*).

On doit noter que le lat. pomum, pl. poma a été emprunté avec le même sens de « fruit » et non pas de « pomme » en albanais qui, de la sorte, possède les synonimes *fryt* et *pemë*. L'aroumain, qui ne connaît pas fructus, continue le singulier *pomum* (Papahagi, DDA², s.v. *pom²*).

[5] M. Paul H. Stahl attire notre attention sur les sens pastoraux des mots français, sens proche du roum. *frupt*, à savoir *fruitière*, bergerie où on produit des fromages (voir aussi *Le Grand Larousse de la langue française* en six volumes, Paris, 1973, s.v. *fruit* ; *Le Grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, IIe édition, revue et enrichie par Alain Rey, Paris, 1988, s.v. *fruit*).

[6] Dans le domaine alimentaire, le roumain continue, (à part le participe fructus - <fruor, nom des produits laitiers) le participe *victus* - <*vivo* > *vipt* , nom des « produits de la terre, fruits, céréales » ; *frupt* et *vipt* sont donc semblables du point de vue des sens et ddu point de vue morphologique. *Fructus* fait défaut en aroumain, mais *victus* s'est conservé.

[7] Pour la synonimie entre frupt et dulce –gras, tous les deux termes propres au langage chrétien, voir Gr. Brâncuş, *Concordante lingvistice româno-albaneze*, Bucuresti, 1999, p. 79. Gr. Brâncuş fait ressortir une intéressante concordance partielle entre le roum. *dulce* (viande, laitage) et l'alb. *tambël, tëmbël*, « lait » < *ëmbël(i)*. Dulce (doux, sucré) et *i ëmbël* « id » gagnent un sens lié à l'élevage, évolution que Brâncuş met en évidence et qui peut servir comme argument en faveur du parallèle entre *frupt* et *bulmet*. L'aroum. *dulte* n'a pas de sens religieux et ne concerne pas les plats gras (Matilda Caragiu Marioţeanu, *Dittionar aromân (macedo-vlah), A-D*, Bucureşti, 1997, s.v. *dulce*, Papahagi DDA², s.v. *dulţe*.

[8] Pour la même utilisation métaphorique des adjectifs ayant le sens de « blanc » en roumain (*alb, albà*) et albanais (*i, e bardhë*) dans la dénomination des produits laitiers dans le vocabuilaire chrétien (*sàptàmâna albà, java e bardhë* « la semaine durant laquelle il est permis de consommer des produits tirés du lait ») – voir Brâncuş, op. cit., p. 21.

[9] *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, II, A-B, Tirana, 1976, s.v. *bulmet, burbulet.*

[10] Pour *kreshmë* n. et *kreshmoj* vb., formant une famille de mots avec *kreshmor* adj., voir la note 2.

[11] Ekrem Çabej, l.c.